EL OCASO DE LA EDAD MODERNA



ROMANO GUARDINI

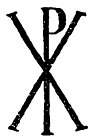
ROMANO GUARDINI

EL OCASO DE LA EDAD MODERNA

UN INTENTO DE ORIENTACION

SEGUNDA EDICION





LOS LIBROS DEL MONOGRAMA

Publicó este libro con el título
DAS ENDE DER NEUZEIT
Werkbund - Verlag, de Würzburg, en 1950, 7.ª ed. 1961.

* * *

Lo tradujo del alemán
JOSE GABRIEL MARISCAL

Epílogo del
P. ALFONSO LOPEZ QUINTAS

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: M. 14.719.-1962. Nº. Rgtro.: 666-62

Impreso en España por
Talleres Gráficos de Ediciones Castilla, S. A. - Madrid

CRISTIANISMO

Y

HOMBRE ACTUAL

1

Director

P. JOSE MUÑOZ SENDINO

EL OCASO
DE LA
EDAD MODERNA

A MI HERMANO MARIO

CONTENIDO

ADVERTENCIA PRELIMINAR

Los tres capítulos de esta obra tenían como finalidad originaria servir de introducción a un curso sobre las ideas de Pascal acerca del mundo y del hombre. Durante mi largo contacto con el pensamiento del eminente físico, psicólogo y filósofo de la existencia cristiana he llegado a ver con claridad lo singular de su posición en la Edad Moderna. Pertenece al grupo de aquellos hombres que con su pensamiento y su vida realizan la situación de esa época; pero mientras, por ejemplo, un Descartes —el gran coetáneo y adversario de Pascal— queda totalmente absorbido por ella, éste la desborda, y no solamente porque piensa conceptos y lleva a la práctica formas de conducta que tan sólo en nuestra época habían de revelar todo su significado, sino porque en pleno período de estructuración de la Edad Moderna adopta una actitud crítica frente a ella.

De aquí brotaban los siguientes interrogantes: ¿Cómo fue la época en que él vivió? ¿Qué sucedió cuando la Edad Media se vino abajo y surgió la Edad Moderna? Y ¿cómo pudo orientarse Pascal en medio

de este final de una Edad y el comienzo de otra nueva?

Para dar respuesta a estas preguntas he intentado primero describir a grandes rasgos la esencia de la visión medieval del mundo; luego, el tránsito hacia las concepciones y formas de pensamiento de la Edad Moderna, y, por último, la imagen de la existencia que de ahí brota. La posibilidad de llevar esto a cabo parecía tanto mayor cuanto que en lo esencial la Edad Moderna toca a su fin: ahora bien, la estructura de una época solamente se hace patente en su totalidad cuando esa época se hunde. Existe entonces la probabilidad de poderla describir enfrentándose con ella sin admiración ni prejuicios.

Esto llevaba espontáneamente a intentar la labor, más extensa, de lanzar una mirada a la época venidera, aún desconocida; de mostrar cuán profundamente va ganando terreno la transformación que se está operando en todos los aspectos, y qué deberes nacen de todo ello. Ahora bien, en tanto que Descartes me parecía no tener puesto alguno en esa época futura, creí ver que Pascal se vinculaba a ella en forma viva e incluso como elemento auxiliar de la misma.

Esto supuesto, no voy a hablar aquí de Pascal. Y aunque pudiera juzgarse inoportuno presentar como algo independiente lo que, en mi intención, había de constituir la introducción a un curso sobre él, como amigos y oyentes eran de la opinión de que también así podía prestar un servicio, yo sigo su consejo.

Con todo, quisiera subrayar que se trata de una tentativa de orientación en medio de la situación compleja y todavía plenamente fluctuante de nuestro tiem-

po. De ahí que las reflexiones contenidas en este libro tengan, bajo todos los conceptos, el carácter de provisionales.

He de advertir también que, pese al trabajo que posteriormente les he dedicado, he conservado la forma interna originaria. Por consiguiente, el lector no encontrará en esta obra tratado alguno, sino una serie de lecciones pronunciadas primeramente en la Universidad de Tubinga, en el semestre de invierno de 1947-48, y luego en la de Munich, en el verano de 1949.

Aún quisiera hacer hincapié en el hecho de que los pensamientos que aquí se ofrecen guardan relación con los desarrollados en las obras Briefe vom Comer See (*Cartas del Lago de Como*) (*1927*), Welt und Person * (*Mundo y Persona*) (*1937*), Freiheit, Gnade, Schicksal (*Libertad, Gracia, Destino*) (*1948*), Die Macht * (*El poder*) (*1954*), Der unvollständige Mensch und die Macht (*1956*) *y* Die Kultur als Werk und Gefährdung (*1957*) **.

* Próximo a aparecer en Ediciones Guadarrama.

** Estas dos últimas obras han aparecido ya en Ediciones Guadarrama con los títulos *El hombre incompleto y el poder* y *La cultura como obra y como riesgo.*

SENTIMIENTO DE LA EXISTENCIA E IMAGEN DEL MUNDO EN LA EDAD MEDIA

I

Para describir la imagen que el hombre medieval tiene del mundo tal vez convenga empezar haciendo referencia a aquella circunstancia que es común a él y al hombre antiguo: ambos carecen de la idea, familiar para nosotros, de un todo infinito ligado en el espacio y en el tiempo. Ambos ven el mundo y —lo que es aún más importante— lo sienten como una estructura limitada, como una figura modelada; dicho en términos gráficos: como una esfera.

Dentro de esta semejanza aparecen, sin embargo, diferencias importantes.

El hombre antiguo no trasciende los límites del mundo. Su sentimiento de la vida, sus imágenes y sus pensamientos se mantienen dentro de la estructura de aquél y pasan por alto la cuestión de si acaso pudiera existir algo fuera o por encima del mismo.

A ello le inclina en primer lugar una autolimitación instintiva, que teme traspasar unas fronteras determinadas; una voluntad, profundamente arraigada en el *ethos* antiguo, de permanecer dentro de lo se-

ñalado. Pero, además y sobre todo, el hecho de que fuera del mundo carece del fundamento sólido que necesitaría para llevar a cabo esa tentativa. Para él el mundo es simplemente el Todo; ¿en qué iba a apoyarse entonces esa superación de él?

La respuesta pudiera ser la siguiente: en la experiencia de una realidad divina que trascendiera este Todo y que, por consiguiente, estuviese "fuera" del mismo, ofreciendo así un punto de apoyo frente al mundo a aquél que creyese en ella. Ahora bien, el hombre antiguo ignora una realidad de tal naturaleza.

Por su fe religiosa conoce, por supuesto, un supremo "Padre de los dioses y de los hombres"; pero éste pertenece al mundo, lo mismo que la bóveda celeste, de la cual es el *Numen*. Sabe que el poder del hado domina a todos, incluso a los dioses más altos; conoce una justicia rectora y un orden racional que regulan y dirigen todo acontecer. Sin embargo, todos estos poderes omnímodos no son algo contrapuesto al mundo, sino que constituyen su orden supremo.

En cuanto filósofo, el hombre antiguo intenta, ciertamente, concebir un Absoluto-Divino libre de toda imperfección. Pero ni siquiera así logra salir del mundo; más aún, en el fondo no quiere hacerlo de ningún modo; mejor dicho, no puede quererlo, pues para ello hubiera tenido que iniciar ya previamente esa superación, lo cual no sucedió. Así, por ejemplo, el Ser puro de Parménides, que aparentemente está desvinculado de todo lo concreto cósmico, constituye una reducción de la multiplicidad de los hechos de la experiencia a un principio permanente;

es un antídoto contra el poder de la fugacidad, que tan profundamente angustiaba al hombre griego. A pesar del poderoso empuje de su pensamiento, el Bien que Platón descubre, todavía más allá de las Ideas, como verdad última, no es independiente del mundo, sino que sigue siendo el elemento eterno de éste; un más allá dentro del Todo radical. El Motor Inmóvil de Aristóteles, que, permaneciendo inmutable, opera todas las mutaciones del mundo, solamente tiene sentido en relación con el ser universal de este mismo mundo que se encuentra en permanente mutación. Y el Super-Uno de Plotino, resultado de un esfuerzo supremo por salir del mundo de las cosas y del hombre, permanece a pesar de todo en relación ininterrumpida con ese mismo mundo, ya que es la fuente de la que mana en forma necesaria la multiplicidad de lo existente y, a su vez, la meta a la que esa multiplicidad retorna a través del *eros* y de la purificación.

Así, pues, el hombre antiguo nada sabe de lugar alguno exterior al mundo. Por ello, tampoco puede llevar a cabo ningún intento de contemplarlo y darle forma desde tal punto exterior, sino que, por el contrario, vive en él con su sentimiento y sus imágenes, su acción y sus creaciones. Todos sus movimientos, incluidos los más audaces, los que conducen a los campos más remotos, se desenvuelven dentro del mundo.

Tal vez se objete que, para poder concebir este mundo como una figura modelada, es preciso haberlo contemplado previamente, lo que presupondría un lugar que proporcionase la perspectiva necesaria para

ello. Pero, salvo error por mi parte, esto no es exacto por lo que al hombre antiguo respecta. No contempla el mundo "desde fuera", en ningún sentido del concepto, sino únicamente "desde dentro". La imagen que de él se forma es el resultado de una autolimitación que rechaza lo caótico-infinito y renuncia a lo que supera toda medida, y de un sentimiento de armonía que percibe lo existente como un "cosmos", como algo estéticamente ordenado.

Por esta razón el hombre antiguo tampoco intenta llevar a cabo aquello que es característico de la voluntad medieval: elaborar una construcción completa del mundo como un todo, y señalar en ella a cada individuo un lugar de alguna manera necesario. Por el contrario, la vida conserva su libertad de movimientos.

Esto se ve, sobre todo, en la esfera de lo religioso.

El mundo se experimenta como algo divino. Nace de una ἀρχή, de un principio interno, y recorre el camino que el orden y el destino le señalan; pero principio, orden y destino son intrínsecos a él. El mundo lo es todo y lo llena todo, es la realidad sin más, no sólo de naturaleza empírica o histórica, sino, sobre todo, de naturaleza divina. Lo divino es el elemento primario y misterioso del mundo. Pero el hombre está en el mundo y el mundo está en el hombre; la experiencia y la afirmación de esto constituyen la relación religiosa fundamental.

También son divinas las diversas realidades y poderes del mundo. De esta experiencia brota el mito.

Los mitos son formas y acontecimientos que dan una explicación del mundo y de sus elementos, e igualmente del hombre, el cual se contrapone al mundo en virtud de su espíritu, y, a pesar de ello, pertenece también al mundo. Por esto los mitos ofrecen al hombre la posibilidad de orientarse en la existencia.

Estos mitos constituyen, sin duda, una unidad, pero no de orden sistemático-racional, sino de orden vital. Permanecen en constante movimiento; se desarrollan, se desplazan, se funden unos con otros, cambian de aspecto.

Con el tiempo el sentimiento religioso se separa de su fundamento mítico y se asocia con motivos filosóficos y con objetivos éticos, pero conserva un carácter de independencia. No abriga pretensión alguna de totalidad ni de ser algo definitivo. Según sea el punto de partida del pensamiento, recibe una configuración diferente. La religiosidad de Empédocles es distinta de la de los Pitagóricos; la de Parménides, diversa de la de Sócrates. Platón y Aristóteles, la Estoa y Plotino: toda nueva orientación expresa sin duda una convicción, pero deja abierta la puerta a otras, de tal manera que se tiene la impresión de que el espíritu religioso intenta realizarse en las distintas posibilidades que el espíritu filosófico le abre por medio de ampliaciones de horizontes siempre nuevos.

En el esfuerzo científico se da la misma movilidad. El espíritu griego vive en una interrogación constante. Quiere saber cómo es el mundo. Nada tiene carácter definitivo; todo permanece pendiente de solución. Toda perspectiva es posible y puede competir con otra cualquiera, siempre que no lo prohiban

determinadas limitaciones que vienen dadas con el carácter fundamental de la *polis*; sirvan de ejemplo el proceso de Anaxágoras, o el de Sócrates. De este modo, busca e investiga. Hace experiencias con los presupuestos más diversos, hasta que, al fin, no sólo obtiene un gran número de conocimientos, sino que llega a elaborar una tipología de posibles actitudes y formas de pensar.

Algo análogo se deja ver en la vida social y política.

En los distintos Estados griegos surgen las instituciones más variadas a tenor de supuestos geográficos y étnicos propios. El individuo tiene su puesto lógico y natural en la *polis*, pero a ello se une un *agón*, igualmente obvio, de ambición política. Una rivalidad y una lucha constantes hacen surgir las formas latentes en los puntos de arranque históricos, pero es para agotarse rápidamente en ese esfuerzo. El hecho cierto de que los griegos no consiguiesen formar una unidad política con la totalidad de la Hélade, más aún, el que en el fondo tal vez no lo desearan en modo alguno, ni siquiera cuando en ello radicaba la única posibilidad de pervivencia histórica, sino que se destruyesen en luchas absurdas hasta que los semibárbaros macedonios establecieron una especie de unidad, constituye una objeción a su forma de existencia que no ha sido tomada con la suficiente seriedad debido a la admiración que esa forma de existencia suscita.

Podrían aducirse aún otros muchos ejemplos, y siempre aparecería el mismo cuadro: una libertad de movimientos, tan fecunda como peligrosa, en la acti-

vidad humano-cultural, libertad que tiene como arranque y punto de apoyo fenómenos originarios de carácter existencial e ideológico.

Sólo respecto a una creación antigua —el Estado Romano— se sentiría uno tentado a hablar de una concepción completa de la existencia. Roma se propuso realmente la empresa de organizar el *orbis terrarum*. Pero el espíritu romano es tan realista, tan poco amigo de todo lo teórico, tan absolutamente hostil a todo lo metafísico, y, sin embargo, tan liberal respecto de la vida, a pesar de su rigor en el campo de las necesidades políticas, que ni siquiera en la esfera de su influencia quedó anulada la antigua libertad de movimientos.

II

En la Edad Media se transforman radicalmente la actitud y la imagen del mundo.

El hombre cree en la Revelación bíblica. Esta le proporciona la certeza de una Realidad Divina que está fuera y por encima del mundo. Ciertamente Dios está también en el mundo, pues éste ha sido creado por El, que lo conserva y lo llena; pero El no pertenece al mundo, sino que es soberano respecto de éste. Esta independencia radica en su carácter auténticamente absoluto y en que es verdadera persona. El Dios Personal y Absoluto no puede caber en mundo alguno, sino que existe en sí, Señor de sí mismo. Ama al mundo, pero no depende de él. Las divinidades míticas viven y mueren dentro del ámbito del mundo que dominan; los seres absolutos de la filosofía, dentro de la totalidad del universo; Dios, en cambio, no necesita del mundo en ningún aspecto. Existe en sí y se basta a sí mismo.

Esta soberanía se manifiesta fundamentalmente por la creación. El concepto auténtico de una actividad creadora que, sin ninguna necesidad interna ni elementos externos dados previamente, con su libre

omnipotencia saca el mundo de la nada y le da ser por el imperativo de su Verbo, solamente se encuentra dentro del ámbito de la Biblia. En todas las demás concepciones la imagen de la constitución del mundo tiene carácter mítico: el *Numen* primigenio se transforma en mundo, o bien una fuerza divina configuradora da forma a un caos igualmente divino. Por el contrario, según la Revelación bíblica el mundo es creado por Dios, que por su parte no necesita ni del mundo ni de elemento cósmico alguno en ningún sentido: ni para ser, ni para obrar.

Creer significa entonces confiar en la auto-revelación de este Dios y obedecerla, aceptar su llamamiento, que crea la cualidad de persona finita, y referir a El la propia vida.

Con ello nace un nuevo fundamento de la existencia, al que no se puede llegar ni a partir del mito ni a partir de la filosofía. El vínculo mítico del hombre con el mundo queda roto. Se abren los horizontes de una nueva libertad. Un nuevo e inédito distanciamiento frente al mundo permite lanzar sobre él una mirada y tomar respecto del mismo una actitud, con independencia del talento y del estado de la cultura, mirada y actitud que no fueron concedidas al hombre antiguo. Pero con esto se hace también posible algo en lo que no se había podido pensar antes: una configuración completa de la existencia.

Para la actitud espiritual de la Edad Media fue también de gran importancia la irrupción del modo de ser germánico. Desde nuestro punto de vista, es especialmente característico de este último su dinamis-

mo interno, su tendencia hacia lo ilimitado, que tiene su expresión, desde el punto de vista religioso, en el carácter de la mitología nórdica y, desde el histórico, en las incesantes migraciones y expediciones militares de los germanos. Esta tendencia se manifiesta también dentro de la fe cristiana, y así se realiza el formidable movimiento medieval hacia la superación del mundo.

Este movimiento no puede explicarse únicamente por las relaciones cristianas con Dios, pues en los primeros siglos no es aún conocido. En esos siglos sigue estando en vigor la autolimitación característica del hombre antiguo, y ello hace que la experiencia de la realidad supramundana de Dios se exprese más bien en la forma de una libertad interna y de un sentimiento de responsabilidad frente a la existencia. Solamente después que, en el transcurso de la invasión de los bárbaros y de los siglos inmediatamente posteriores, el fermento germánico se apoderó del espacio europeo, adquirió independencia la nueva actitud; ésta consiste en ascender hacia Dios saliendo del mundo, para desde Aquél volverse nuevamente hacia el mundo y darle forma.

A esto se añade la fuerte tendencia, igualmente germánica, hacia lo universal y total; la voluntad de abarcar y penetrar el mundo. Así se comprende cómo pudo nacer la construcción de la Edad Media, el sistema de sus órdenes cósmico y existencial. Vamos a examinar ahora éstos desde varios puntos de vista.

La imagen del cosmos externo sigue siendo la vieja imagen ptolemaica, si bien sometida a una amplia y

profunda revisión. Pero la doctrina bíblica sobre la soberanía, ejemplaridad, poder creador y gobierno divinos del mundo le da un carácter nuevo, así como nuevos valores simbólicos, metafísico-religiosos.

La totalidad del cosmos aparece como un globo. En su centro está situada la tierra, de forma asimismo esférica. Alrededor de ésta giran las esferas, enormes recipientes de sustancia incorruptible, que sostienen a las estrellas. Estos recipientes son necesarios, porque ni la Edad Antigua ni la Edad Media saben una sola palabra de las leyes gravitatorias, y por ello no pueden concebir un movimiento libre de los cuerpos cósmicos en el espacio. Hay nueve esferas; la última, el *primum mobile,* pone término al mundo.

Alrededor de estas esferas se encuentra el Empíreo, que arde y les da luz. No es posible representarlo, porque "el mundo" constituye la totalidad de lo creado. Pero, por otra parte, este mundo es finito, de forma que ha de existir algo que "limite" con él. Así, la imagen astronómica se transforma en una no-imagen religiosa, o, dicho más exactamente, en una no-imagen condicionada religiosamente: el Empíreo es el lugar de Dios. En esta afirmación no se pueden comprobar ni el elemento "lugar" ni el elemento "Dios"; sin embargo, la conciencia religiosa debe prestar asentimiento firme a ambos.

Así como el Empíreo constituye el "lugar de Dios", externo y superior, la trascendencia que está más allá del mundo, de igual modo su polo opuesto es el centro de la tierra, su punto interior más profundo. También este elemento adquiere un carácter

religioso. Esto puede suceder de forma negativa, vinculándose el centro de la tierra a las antiguas imágenes del averno, a los sentimientos de perdición y de terror, y entonces es el lugar de oposición a Dios, el infierno (véase, por ejemplo, la *Divina Comedia,* de Dante); o bien de forma positiva, y entonces no es emplazado en el cosmos físico, sino en la intimidad del hombre, en la esfera del corazón: en este caso es el "fondo del alma".

También este lugar íntimo de Dios es inimaginable, y ello aparece con claridad cuando el espíritu penetra hasta el núcleo de este pensamiento, es decir, hasta las fronteras de la "finitud interior". Dicha finitud es en sí tan impensable como la finitud de la extensión o de la altura; pero, una vez afirmada, como lo hace la imagen medieval del mundo, exige del espíritu que éste piense también en aquello que está situado "al otro lado", es decir, hacia el interior: algo que no es nada y que, sin embargo, es algo: el paso al interior del mundo, es decir, la inmanencia. También aquí "habita" Dios. En el Empíreo Dios obra según los cánones de la soberanía; en el fondo de las almas sigue las normas de la intimidad. Uno y otro son "lugares" de arrobamiento y éxtasis, que rebasan los polos de la existencia, tanto hacia el interior como hacia la altura *.

Entre estos dos polos está supendido el mundo, que tanto en su totalidad como en cada uno de sus ele-

* Véase R. Guardini, *Welt und Person* (Mundo y persona), págs. 1 y ss. (próximo a aparecer en Ed. Guadarrama).

mentos es imagen de Dios. La jerarquía de cada ente se halla determinada por el valor y el grado de semejanza que tenga con El. Las distintas categorías de entes están a su vez en relación mutua, y constituyen así el orden del ser: mundo inanimado, plantas, animales. En el hombre y en su vida se concentra el universo para desarrollar un nuevo orden: el del microcosmos, con su plenitud de grados y significaciones. Toda esta concepción es inadmisible desde el punto de vista astronómico, pero expresa la imagen de la visión inmediata, y por ello tiene una fuerza simbólica profundísima y es siempre exacta desde el punto de vista existencial.

¿Qué significan para la Edad Media el conocimiento y su resultado, la teoría?

Una vez más es decisivo aquí el hecho de que fuera y por encima de todos los datos de la existencia cósmica hay un punto de apoyo absoluto: la Revelación. Es la Iglesia quien la formula en el dogma, y cada individuo la recibe por la fe. La autoridad, la Iglesia, significa una vinculación, pero, por otra parte, hace también posible el elevarse por encima del mundo y del propio yo hacia una visión libre de dificultades, que solamente de esta manera puede alcanzarse. La verdad contenida en la Revelación es objeto de reflexión y de desarrollo por medio de una lógica de distinciones y conjunciones, hasta alcanzar una magna armonía: el sistema teológico.

La Edad Media apenas tiene idea de una investigación científica del mundo en sentido moderno. También en este aspecto constituye el punto de partida

una autoridad: las obras de la Antigüedad, y, sobre todo, las de Aristóteles. Las relaciones de la Edad Media con la Antigüedad son de carácter extremadamente vivo, pero de distinta naturaleza que las del Renacimiento. Las relaciones de esta última época son reflejas y revolucionarias: el Renacimiento necesita afirmar la Antigüedad como medio para apartarse de la tradición e independizarse de la autoridad de la Iglesia. Por el contrario, las relaciones de la Edad Media son espontáneas y constructivas. Ve en las obras antiguas la expresión inmediata de la verdad natural, desarrolla su contenido y reflexiona sobre él, haciéndolo progresar. Todavía hacia fines del siglo XII, y en la primera parte del siglo XIII, se sienten fuertemente las contradicciones entre esas obras y la Revelación; pero después que se ha perdido la desconfianza inicial, se considera lo dicho por los filósofos antiguos como algo simplemente "dado". Aparece como el servidor natural de la Revelación, al igual que la naturaleza; se presenta como una naturaleza de segunda categoría, por decirlo así. Cuando Dante llama a Cristo *sommo Giove* hace lo mismo que la liturgia cuando ésta ve en Él el *sol salutis*. Se trata, pues, de algo totalmente distinto a lo que hace un escritor del Renacimiento cuando designa figuras cristianas con nombres de la mitología antigua. Esto es signo de una distinción insuficiente entre cristianismo y mitología, o de un escepticismo interno; aquello, expresión de la conciencia de que el mundo es patrimonio de los que tienen fe en el Creador del mismo. Las discrepancias que presentan entre sí las afirmaciones antiguas, así como las que

se dan entre éstas y la Revelación, quedan superadas mediante una explicación conciliadora.

Todo esto encuentra su expresión en las síntesis —*Sumas*— elaboradas por la actividad cognoscitiva de la Edad Media, en las cuales se unen teología y filosofía, doctrinas sobre la sociedad y sobre la vida individual. Estas *Sumas* son construcciones poderosas, que causan una impresión extraña al espíritu moderno hasta que éste llega a comprender su intención más profunda. Esta no consiste en investigar empíricamente lo que se desconoce del mundo, ni en esclarecer sus fenómenos con métodos racionales, sino en construir "el mundo", partiendo por un lado del contenido de la Revelación, y por otro de los principios y conocimientos de la filosofía antigua. El contenido de tales *Sumas* es un mundo erigido por el pensamiento, un universo cuya infinita diferenciación y grandiosa unidad pueden compararse con la imagen de las catedrales, en las que todo tiene carácter simbólico además de su sentido real inmediato, proporcionando al hombre la posibilidad de una vida y de una visión religiosas.

La exposición precedente acentúa, como es natural, aquellos aspectos que interesan desde el punto de vista de estas reflexiones, y no debe ser entendida erróneamente. No queremos decir que la Edad Media haya trabajado únicamente con material ideológico ajeno, o que no haya tenido preocupación por un saber riguroso. En primer lugar, en la visión antigua del mundo existe un contenido de verdad auténtica cuya apropiación constituye ya un saber. Y una vez que lo ha hecho suyo, el pensamiento lo elabora y transforma

por sus propios medios. También el pensador medieval, al razonar, se sitúa ante los fenómenos mismos que le vienen dados por la experiencia de las cosas y la contemplación del mundo, por la situación vital y las relaciones existenciales. De este modo obtiene un acervo de conocimientos válidos aún hoy en día. La antropología de la Edad Media, considerada tanto en sus principios como en su conjunto, es superior a la de la Edad Moderna; su doctrina ética y moral considera un ser más completo y conduce a realizaciones más elevadas; el derecho y la sociología medievales abarcan y ordenan la vida comunitaria que se realiza en su época y contienen importantes conocimientos fundamentales.

Ahora bien, lo que falta al pensador medieval es el deseo de llegar a un conocimiento de la realidad empíricamente exacto. Por ello, al colocarse bajo la dirección de las autoridades antiguas, corre el peligro de reproducir ideas servilmente. Por otra parte, en cambio, esto le da unas posibilidades de construcción mental desconocidas para la individualista Edad Moderna, tanto más si se tiene en cuenta que esa sumisión a las autoridades antiguas no sólo se da en el pensador individual, sino que se refiere también a las relaciones entre escuela y tradición. En esto radican las posibilidades de ahondamiento y depuración, capaces de alcanzar el grado de lo perfecto.

Por lo que se refiere a las instituciones de la vida en común, es decir, al Estado y a la sociedad, hay dos grandes ideas que las dominan: la Iglesia y el Imperio, encarnados respectivamente en el Papa y el Emperador. También esas instituciones se apoyan en su-

puestos supramundanos, es decir, en la gracia e institución divinas, y configuran a partir de ellos la vida en el mundo. El Papa ciñe la triple corona y tiene las llaves de Pedro en su mano; el Emperador viste el manto azul tachonado de estrellas, que simboliza la bóveda celeste, y lleva el globo imperial, símbolo de la tierra.

Con relación a las garantías trascendentes enunciadas, estas instituciones de la vida en común son también completa y minuciosamente organizadas, de arriba abajo y de abajo arriba, en lo que a símbolos, cargos y funciones, situaciones y acontecimientos vitales se refiere.

Por encima de ambas estructuras terrenales, tanto de la comunidad como del conjunto del mundo, está el orden celeste de los seres puramente espirituales: los ángeles. Orden celestial y terrestre, y, dentro de este último, Iglesia y Estado, se relacionan por múltiples concordancias y constituyen idealmente una gran unidad: la jerarquía.

Entre la Iglesia y el Estado actúan poderosas tensiones; toda la historia de la Edad Media se halla configurada por ellas. Sin embargo, la lucha entre el Papa y el Emperador tiene un sentido más profundo del que aparece a primera vista. En ella está en juego no solamente el poder político externo (al final ni siquiera se piensa en esto), sino la unidad del orden de la existencia. Los Emperadores intentan someter a su poder a la Iglesia mediante el derecho de investidura, y, al principio, bajo la presión del caos aún vigente desde las invasiones, lo consiguen. Los Papas deducen de la naturaleza de la autoridad espiritual

la primacía de la misma, exigen la sumisión de la autoridad imperial, y por breve tiempo, bajo Gregorio VII e Inocencio III, la unidad se establece de hecho sobre esta base. Una tercera teoría saca sus conclusiones partiendo de estas experiencias históricas y fundamenta la estructura total sobre dos principios, temporal y espiritual, que solamente convergen en la autoridad suprema de Dios. No obstante, en el fondo de todas estas tentativas aparece la misma idea: la estructura global de la existencia humana tiene que fundamentarse en la soberanía supraterrena de Dios y ser configurada a partir de ella.

Las jerarquías de la Iglesia y del Estado, sobre las cuales está la de los ángeles, ordenan la multiplicidad de la existencia al modo de una construcción arquitectónica. Mas también en el curso de la historia existe un orden. Dicho orden está contenido en la idea de los períodos del mundo, tal como la desarrolló sobre todo San Agustín en su *Civitas Dei,* partiendo de las ideas del Antiguo Testamento (véase la *Profecía de Daniel,* 7-12). La Edad Media recoge sus teorías y las desarrolla con mayor amplitud.

Una vez más aparece la imagen fundamental de un universo ciertamente vasto, pero limitado, al que la Revelación permite contemplar, pues proporciona al creyente un lugar y un órgano visual que le posibilitan el situarse por encima de la existencia inmediata. Este universo se inicia en el primer momento de la creación, culmina en la Encarnación del Hijo de Dios —la "plenitud de los tiempos"— y termina con el Fin del Mundo y el Juicio. Lo que

va desde el primer momento hasta el último se divide en períodos —edades del mundo—, que a su vez tienen un paralelismo con los días de la semana de la Creación. Nuestro período, el último, comienza con el Nacimiento de Cristo y está lleno de la esperanza de su Segunda Venida y de su Juicio.

Estas concepciones, estudiadas sistemáticamente en escritos teóricos, como las *Consideraciones sobre la obra de los seis días,* de San Buenaventura, encuentran su exposición práctica en multitud de crónicas. Estas últimas incluyen dentro de ese gran conjunto los acontecimientos históricos, desde los más antiguos que se recuerdan hasta los de la época del cronista. De aquí nace un característico sentimiento del acontecer: éste queda delimitado por un comienzo claro y un final preciso, sometido en cierto modo a la presión de esos límites, y estructurado a partir de ellos. De este modo se experimenta que el momento presente de la existencia tiene su puesto exacto en la totalidad del tiempo del mundo, puesto tanto más importante cuanto que en la vida de cada redimido actúa la Encarnación de Dios, con la conexión de eternidad y tiempo que supone tal Misterio, convirtiendo la simple situación presente en un "instante" decisivo para la existencia.

En el culto surge una ordenación total de la existencia desde un punto de vista directamente religioso. Por medio de fórmulas simbólicas el culto renueva en cada momento histórico el acontecimiento salvador eternamente válido.

Su forma arquitectónica y espacial es el tem-

plo, sobre todo el de la sede episcopal —la catedral—, que está en una relación de superioridad y primacía respecto de las restantes iglesias del obispado. Estas a su vez extienden hacia afuera su radio de acción mediante cementerios, capillas, cruceros, etc., y crean el conjunto de la tierra santificada. Por lo que hace al templo mismo, el rito de su consagración manifiesta que aquél simboliza el mundo en su totalidad. Pero incluso dentro del templo, todo, desde la orientación de su eje hasta el último de sus accesorios, está lleno de simbolismos en los que imágenes fundamentales de la existencia se unen a las de la Redención. A esto se añaden las innumerables representaciones plásticas de las figuras y sucesos históricos de la Redención mediante esculturas, pinturas y vidrieras. De todo ello surge un conjunto que pone ante los ojos del que lo contempla el mundo de la realidad de la fe.

Lo mismo ocurre con la sucesión de las fiestas y "tiempos" del Año Litúrgico. Este vincula en una unidad de inagotable riqueza el año solar con sus ritmos, el año de la vida con sus estaciones, y la vida de Cristo, que es el ciclo del *sol salutis*. Esa unidad aumenta todavía su riqueza al añadir a las festividades de Cristo las de los Santos, en las que se resume hasta cierto punto la historia cristiana. Este conjunto se hace realidad año tras año en la liturgia de cada templo y constituye el ritmo temporal de la comunidad. Y en la medida en que los acontecimientos de la vida familiar e individual —el nacimiento, el matrimonio y la muerte, el trabajo y el descanso, las labores humanas de cada época del año, las semanas y los días— se articulan también en el curso del Año Litúrgico, la

estructura de éste actúa hasta en los últimos movimientos de la vida.

Además de esta forma espacial y temporal, el culto tiene también una forma literaria. Es autoritario y de estilo elevado en el Pontifical y el Ritual, en el Misal y en el Breviario; y es popular en los divulgadísimos libros familiares como, por ejemplo, la *Leyenda áurea*.

Los diferentes dominios del mundo y de la vida con sus estratos y fases están íntimamente unidos por relaciones de analogía ampliamente desarrolladas según su origen primero y su repetición, su fundamentación y su desarrollo, su punto de partida y su meta; estas relaciones, a su vez, se refieren a lo eterno, de tal forma que la existencia en su totalidad está informada por un simbolismo universal.

Esta plenitud del mundo constituido en unidad encuentra tal vez su expresión más grandiosa en la *Divina Comedia*, de Dante. Fue escrita al final de la Plena Edad Media, en un momento en que la íntima estructura de ésta comienza a debilitarse. De aquí que dicha configuración unitaria sea concebida con claridad tanto mayor, sea amada con tanto más ardor y presentada con grandeza tanto más resplandeciente.

III

Para descubrir la verdadera esencia de la Edad Media es necesario prescindir de aquellas valoraciones de tipo polémico que, habiendo surgido en el Renacimiento y en la Ilustración, deforman su imagen incluso en nuestros días. También se han de dejar a un lado, por supuesto, los panegíricos del Romanticismo, que dan a la Edad Media lo que podríamos llamar un carácter ejemplar, y han impedido a más de uno llegar a establecer un contacto libre de prejuicios con el momento actual.

Si se enjuicia tomando como punto de partida el sentimiento que del mundo tiene la Edad Moderna, fácilmente aparece la Edad Media como una mezcla de primitivismo y fantasía, de coacción y falta de independencia. Sin embargo, una imagen de este tipo queda desmentida por el saber histórico. El único patrón para valorar con acierto una época es preguntar hasta qué punto se desarrolla y alcanza en ella su auténtico significado la plenitud de la existencia humana, teniendo en cuenta el carácter peculiar y las posibilidades de dicha época. En la Edad Media se

dio esto en una medida tal, que hace de ella uno de los períodos más sublimes de la historia.

Vamos a poner de relieve de un modo especial, e incluso por segunda vez en lo que se refiere a ciertos aspectos, algunos rasgos de su imagen general.

La Edad Media está llena de una religiosidad tan profunda como rica, tan pujante como delicada, tan sencilla en lo fundamental como original y polifacética en sus realizaciones individuales. Así se comprende sin más el hecho de que sea precisamente en la solidez y espontaneidad de la vida religiosa donde residan también las posibilidades más diversas de dar pasos erróneos y emprender evoluciones falsas.

Es imposible estimar en su altísimo valor la irradiación religiosa de los numerosos monasterios *, así como la influencia que ejercen sobre la conciencia de la época tantas personas de oración, tantos penitentes y místicos. De estas fuentes brota un torrente continuo de experiencia, sabiduría y certeza religiosas, que actúa dentro de todas las formas y estratos de la vida.

Al hombre medieval le acongoja un intenso anhelo de verdad. Apenas hay ninguna otra época —con ex-

* Por tener cierta analogía podemos hacer referencia a lo que representaban para la vida griega lugares de culto como Delfos, Dodona, Epidauro, etc. Nuestra época carece de un lugar de culto reconocido por todos como centro. No podemos imaginar lo que esta falta de irradiación religiosa supone, tanto para la vida de la colectividad como para la del individuo.

cepción tal vez de la cultura clásica china— en que se haya dado al hombre de saber, al sabio, tanta importancia como la que se le concedió entonces.

Sin embargo, este deseo de saber no tiene el carácter de investigación propio de la Edad Moderna. No va tras la realidad de la naturaleza o de la historia para comprobarla en forma empírica y dominarla por medio de la teoría, sino que, a base de meditación, se abisma en la verdad para construir desde ella una concepción espiritual de la existencia. Los fundamentos de la verdad en cuanto tales le son dados en forma autoritaria: los de la verdad divina, en las Escrituras y en la Doctrina de la Iglesia; los de la verdad natural, en las obras de la Antigüedad. Se desarrollan estos fundamentos, se interpretan y entienden los datos experimentales a partir de ellos, y se obtiene así una gran cantidad de saber nuevo. Sin embargo, no existe actitud de verdadera investigación. Allí donde esa actitud hace su aparición, se tiene fácilmente la sensación de que se trata de algo extraño, más aún, inquietante. Es sintomático el hecho de que San Alberto Magno, aunque tenido por santo, haya sido juzgado como un mago por la voz popular y la leyenda.

A esto hay que agregar una conciencia elemental del contenido simbólico de la existencia.

El hombre medieval ve símbolos en todas partes. Para él la existencia no se compone de elementos, energías y leyes, sino de formas. Estas son significativas de sí mismas, pero por encima de su propio ser revelan algo diverso, de categoría superior; en último

término, lo Supremo y Verdadero, Dios y las cosas eternas. Así, toda forma se convierte en símbolo; remite a algo que la trasciende. Se puede decir también, e incluso con más exactitud, que tiene su origen en algo que está por encima, más allá de ella. Estos símbolos se encuentran en todas partes: en el culto y en el arte, en las costumbres populares y en la vida social. Repercuten incluso en las tareas científicas; por ejemplo, se puede observar, y no con carácter excepcional, que la explicación de un fenómeno o el desarrollo de una teoría están influenciados por símbolos numéricos que no se derivan de la misma realidad, sino del proceso formal de la demostración. Las Sumas filosófico-teológicas no constituyen tan sólo sistemas de lo que lo existente "es", sino también de lo que lo existente "significa". Y esta significación no reside solamente en el contenido expreso de esas Sumas, sino también en las mismas fórmulas que exponen ese contenido.

En esto se deja ver ya un cuarto factor de la voluntad fundamental de la Edad Media: el factor artístico.

La conformación de algo no es tan sólo un "cómo" que se añade al "qué" verdaderamente importante, un "cómo" deseable, sí, pero en último término accidental; por el contrario, la voluntad de verdad va indisolublemente unida a la voluntad de conformación. Una *quaestio* examina un problema. La estructura de la misma constituye una garantía de que el análisis es claro, de que se han pesado bien los pros y los contras, y de que se ha tenido en cuenta convenientemente la conexión con los resultados intelectuales de épo-

cas precedentes. Pero, a la vez, esa *quaestio* tiene también un valor estético, como lo tienen un soneto o una fuga. No se trata solamente de una verdad enunciada, sino de una verdad que ha adquirido forma. La forma en cuanto tal dice ya algo acerca del mundo, aun cuando ese algo sólo sea que dentro de ella se puede expresar la esencia del mismo. Pero el conjunto, que consta de *articuli, quaestiones* y *partes* —la *Summa*—, constituye un orden en el que puede alojarse el espíritu. La *Summa* no es solamente un libro doctrinal, sino un ámbito existencial, amplio, profundo y ordenado, de suerte que el espíritu halla en él su puesto, practica la disciplina y se siente a salvo.

En cuanto a la autoridad, no solamente es gratuito, sino falso, hablar de "falta de libertad". El sentimiento que dicta este juicio tiene su origen en la experiencia de autonomía de la Edad Moderna, que ha desencadenado una lucha sin cuartel contra la mentalidad autoritaria medieval. Pero procede también del resentimiento de la misma Edad Moderna, conocedora de que en ella la revolución ha llegado a constituir un estado permanente. En efecto, como la autoridad es un elemento fundamental no sólo de la minoría de edad del hombre, sino de cualquier edad del mismo, incluso de la más madura; como no sólo es un auxilio para los débiles, sino también la encarnación esencial del poder, la destrucción de la autoridad tiene que originar su caricatura, es decir, la violencia.

Mientras el sentimiento de la existencia del hombre medieval conserva su unidad, éste no considerará

la autoridad como una traba, sino como referencia al Absoluto y como punto de apoyo en el mundo. Ella le confiere la posibilidad de crear un conjunto de estilo grandioso, de fórmulas densas y de estructuras vitales múltiples, en comparación con el cual nuestra existencia le parecería probablemente algo muy primitivo.

Sin embargo, todo esto cambia de carácter tan pronto como se modifica el sentimiento de la vida en la segunda mitad del siglo XIV y en el XV. Entonces se despierta el anhelo de libertad individual de movimientos, y con él la sensación de estar coartado por la autoridad.

GENESIS DE LA IMAGEN DEL MUNDO EN LA EDAD MODERNA

I

La estructura medieval del mundo, al igual que la actitud humana y cultural que ella implica, empiezan a descomponerse en el siglo XIV. El proceso se realiza a lo largo de los siglos XV y XVI, y en el XVII cristaliza en una imagen claramente definida.

Para entender cómo se produce esta evolución, fijemos una vez más nuestra mirada en las distintas esferas de la vida y de la actividad. Por supuesto que, al hacerlo, no podemos considerar uno de sus elementos como "causa" y deducir de él los restantes, así como tampoco pudimos obrar de este modo en la anterior exposición de la imagen medieval del mundo. Se trata, por el contrario, de un conjunto en el cual cada elemento implica y determina a todos los demás; se trata de la existencia, es decir, del sentimiento, la inteligencia y la configuración de la misma.

Tal vez sea lo mejor para nuestro propósito comenzar por el origen de la ciencia de la Edad Moderna.

Como ya hemos explicado, para el hombre medieval ciencia significa en definitiva abismarse en lo que las fuentes de autoridad le presentan como verdad.

Ya en la segunda mitad del siglo XIV, y decididamente en el siglo XV, se inicia una transformación. El anhelo de conocimiento va directamente a la realidad de las cosas. El hombre quiere ver con sus propios ojos, comprobar con su propio entendimiento y llegar a un juicio fundamentado en forma crítica, independientemente de esquemas previos.

Esto ocurre en lo que respecta a la naturaleza, naciendo así el moderno experimento y la teoría racional. Sucede lo mismo por lo que hace a la tradición, originándose de este modo la crítica humanista y la historiografía basada en las fuentes. También se produce respecto de la vida en sociedad, y surge como consecuencia la doctrina de la Edad Moderna sobre el Estado y el Derecho. La ciencia, convertida en esfera cultural autónoma, se separa de aquella unidad de vida y obra que la religión había impuesto, y se encierra en sí misma.

Lo mismo sucede en la vida económica. Es más, el proceso de que hablamos se inicia aquí antes que en ningún otro ámbito; en Italia aparece ya hacia fines del siglo XIII. Hasta entonces la vida mercantil estuvo vinculada a la condición social y a las ordenanzas gremiales, y la prohibición canónica del préstamo a interés había hecho imposible el supuesto previo de la actividad económica empresarial, es decir, la institución del crédito; ahora, en cambio, la actividad mercantil cobra libertad y adquiere sentido en sí misma. Sus únicos límites consisten ya en cierta moral muy elástica y en las prescripciones de un ordenamiento jurídico que admite la competencia económica.

Nace el sistema económico capitalista, en el que a cada cual se le permite poseer todo cuanto pueda adquirir sin quebrantar las normas jurídicas vigentes. Sus resultados, tanto en la producción como en la distribución de bienes, son imponentes. La propiedad hace saltar los estratos sociales aún vigentes y abre el acceso a clases y oficios que hasta entonces estaban reservados a los privilegiados. Se desarrolla una nueva rama cultural autónoma, dotada de leyes propias: la Economía.

Por lo que hace a la política, se transforman tanto las actitudes esenciales que le sirven de base como los conceptos que la determinan. La política fue siempre lucha entre unidades históricas de fuerza, conquista y organización de poder. Asimismo, siempre estuvo vinculada a la injusticia. Sin embargo, en la Edad Media se halla encuadrada dentro del orden general ético-religioso, dentro de la armonía de Imperio e Iglesia, siendo considerados éstos como las dos formas en que se encarna la autoridad divina. De este modo, la acción política estaba subordinada a las valoraciones establecidas por aquéllos, y, si se cometía una injusticia, se hacía contra el dictado de la conciencia. También en este campo se produjo una transformación.

Ahora, cada vez más, la acción política se presenta como algo que tiene sus leyes únicamente en sí misma. La meta que se propone, tanto en el orden práctico como en el de los principios, es la conquista, defensa y explotación del poder. Las injusticias que se cometen a su servicio no sólo se realizan con la

conciencia tranquila, sino con una curiosa convicción de cumplir un "deber". El primero que afirma este carácter moral de la política es Maquiavelo, y después de él lo hacen otros. Thomas Hobbes, coetáneo de Pascal, construye una teoría del Estado que coloca a éste como señor y juez absoluto por encima de la vida humana, la cual es concebida a su vez como una lucha de cada uno contra todos los demás.

Los fundamentos prácticos de estas ideas los constituyen las guerras interminables entre las soberanías nacionales que brotan por todas partes y a partir de las cuales van formándose paulatinamente los Estados nacionales modernos. La vitalidad natural de los pueblos y su conciencia de la individualidad y misión propias logran imponerse frente a las antiguas estructuras universales, y la nueva manera de pensar en el aspecto político es en tanta medida instrumento de este proceso como resultado del mismo.

La transformación que se produce tanto en las concepciones cosmológicas como en la imagen del universo alcanza profundidad semejante.

Según la imagen antigua, el mundo era una magnitud limitada; sin embargo, su limitación en cuanto a la extensión tenía la contrapartida de una ilimitación intensiva, si se nos permite hablar así, es decir, de un contenido simbólico absoluto que resplandecía en todas partes. El mundo como totalidad tenía su arquetipo en el Logos. Cada una de sus partes realizaba un aspecto específico de este arquetipo. Los distintos elementos simbólicos estaban en relación mutua y constituían un orden ampliamente articu-

lado. Los ángeles y bienaventurados en la eternidad, las estrellas en el espacio cósmico, las cosas de la naturaleza en la tierra, el hombre y su estructura interna, así como la sociedad en sus distintos estratos y funciones, todo ello se presentaba como un sistema de símbolos dotados de significación eterna. Un orden igualmente simbólico dominaba la historia y sus diversas fases, desde su comienzo auténtico, la Creación, hasta su fin igualmente auténtico, el Juicio. Los diferentes actos de este drama —las épocas de la historia— se relacionaban entre sí, y dentro de cada época todo suceso tenía un sentido propio.

Ahora el mundo comienza a dilatarse y a hacer saltar sus contornos. Se descubre su expansión indefinida en todas direcciones. La antigua voluntad de un mundo limitado, voluntad que, en otro tiempo, determinaba el carácter de la vida y el de toda actividad humana, desaparece, y su lugar lo ocupa una voluntad nueva, que otorga sencillamente a esa expansión un sentido de liberación. La astronomía descubre que la tierra gira alrededor del sol; por consiguiente, la tierra deja de ser el centro del universo. Giardano Bruno expone en sus fogosos escritos la filosofía de un universo infinito, más aun, de un número infinito de universos, y pone en tela de juicio la importancia única que correspondía al universo dado.

Ahora bien, los resultados de la nueva astronomía son de tal importancia y están en tan lógica relación con los del resto de la investigación de la naturaleza, que permiten a la persona enterada tener la convicción de que se ha eliminado toda fantasía y se ha

construido una imagen del mundo ajustada solamente a la realidad.

Lo mismo sucede en lo relativo a la imagen de la historia. Se considera discutible la doctrina bíblica sobre un comienzo determinado y un fin igualmente determinado. Se abre paso la concepción de una evolución histórica procedente de un pasado que cada vez es más amplio y en curso hacia un futuro cada vez más remoto. El estudio de las fuentes, monumentos y restos culturales pone a la vista un acervo enorme de fenómenos y acontecimientos; la investigación de las causas y efectos, y la penetración en la estructura de la existencia humana ponen al descubierto relaciones que vinculan a cada cosa con todo lo demás. Sin embargo, por lo que a cada suceso singular se refiere, éste pierde su importancia, debido al número incalculable de acontecimientos y a la duración ilimitada del curso del tiempo. Dada la enorme abundancia de acontecimientos, cada uno de ellos tiene la misma importancia que el otro, porque ninguno es imprescindible. Si la realidad es inconmensurable, se desvanecen aquellos elementos en que se apoyaba la concepción medieval de un orden: principio y fin, contorno y centro. A consecuencia de ello desaparecen los grados y relaciones jerárquicas que se desarrollan entre esos polos, así como los matices simbólicos basados en dichos grados y relaciones. Surge un conjunto que se prolonga hasta el infinito en todos sus aspectos y que, si por una parte proporciona espacio libre, por otra priva a la existencia humana de un punto de apoyo objetivo.

Esta recibe un amplio espacio para sus movimientos, pero a la vez queda desarraigada.

La vivencia de ilimitación cósmica se extiende incluso al ámbito de la tierra. Mientras antes el hombre se había dado por satisfecho con los territorios conocidos, es decir, en términos generales, los que correspondían a la antigua *Ecumene,* ahora ya no considera como algo prohibido el acceso a las zonas desconocidas que le rodean. Para Dante, la empresa que acomete Ulises de salir al mar libre pasando las Columnas de Hércules, es decir, el Estrecho de Gibraltar, es un sacrilegio que le ocasiona la ruina (*Div. Com.,* Inf. 26, 94-142). Para el hombre de los tiempos modernos, en cambio, lo inexplorado constituye algo seductor. Le agrada la exploración. Comienza a descubrir y conquistar nuevas zonas de la tierra. Se siente con posibilidades de aventurarse por el mundo ilimitado y de dominarlo.

Simultáneamente aparece la conciencia de la personalidad, propia de la Edad Moderna. El individuo se convierte en algo interesante para sí mismo. La observación y el análisis psicológico se centran sobre él.

Despierta el sentimiento de lo que es extraordinario dentro de la categoría de lo humano. El concepto de genio alcanza una importancia decisiva. Este concepto se une al sentimiento de la ilimitación del mundo y de la historia, que se va abriendo paso, y constituye el patrón por el que se mide el valor del hombre.

Como hemos dicho ya, esto se vive de dos maneras. Al principio, como libertad de movimientos y de actuación personal. Nace el hombre que actúa, emprende y crea en forma autocrática, el hombre apoyado en su *ingenium,* conducido por la *fortuna,* recompensado por la *fama* y la *gloria.*

Pero precisamente por ello pierde el hombre el punto de apoyo objetivo de que gozaba su existencia en la imagen antigua del mundo, y le invade un sentimiento de estar desamparado, incluso amenazado. Se despierta la angustia del hombre de la Edad Moderna, que es distinta de la del hombre medieval. También éste sentía angustia, porque el sentirla es algo que pertenece al hombre en cuanto tal, y el hombre la sentirá siempre, aun cuando parezca que la ciencia y la técnica le pueden dar una seguridad muy grande. Sin embargo, la causa y el carácter de la angustia son distintos en cada época La angustia del hombre medieval nacía, sin duda, del peso de la limitación cósmica frente al ímpetu expansivo del alma, ímpetu que encontraba la calma en ese constante trascender a un mundo superior. Por el contrario, la angustia de la Edad Moderna procede en no pequeña parte de la conciencia de no tener ni un punto de apoyo simbólico, ni un refugio que ofrezca seguridad inmediata; nace de la experiencia renovada constantemente de que el mundo no proporciona al hombre un lugar de existencia que satisfaga de modo convincente las exigencias de su espíritu.

II

Cuando nos preguntamos cuáles son los elementos fundamentales de la nueva imagen de la existencia, parece que se esbozan los siguientes *:

Ante todo, el concepto de naturaleza propio de la Edad Moderna. Se entiende por tal lo dado de un modo inmediato; la totalidad de las cosas con anterioridad a toda acción del hombre sobre ellas; el conjunto de energías y materias, de seres y leyes. Este conjunto es considerado como presupuesto de la existencia individual y, a la vez, como tarea para el conocimiento y la actividad propios.

Pero la "naturaleza" constituye también un concepto valorativo, es decir, la norma —obligatoria para todo conocer y obrar— de lo recto, bueno y perfecto: justamente lo "natural". De él se deducen los criterios de la existencia válida —el hombre natural, la sociedad natural, la forma de Estado natural, la educación y la conducta naturales— que han

* Me permito remitir a mis explicaciones en *Welt und Person*, págs. 1 y ss.

tenido eficacia desde el siglo XVI hasta el siglo XX inclusive. Sirvan de ejemplo el concepto del *honnête homme* de los siglos XVI y XVII, el hombre natural de Rousseau, el racionalismo de la Ilustración, la belleza natural del Neoclasicismo.

El concepto "naturaleza" expresa, por tanto, algo último que no puede ser trascendido. Se considera definitivo todo lo que de él pueda derivarse. Está justificado todo aquello de lo que pueda probarse que se fundamenta en lo "natural".

Esto no quiere decir que la naturaleza en cuanto tal pueda ser comprendida; antes bien, posee el carácter misterioso propio de la causa primera y del fin último. Es "naturaleza-dios" y objeto de veneración religiosa. Es ensalzada como sabiduría y bondad creadora. Es la "madre naturaleza", a la cual se entrega el hombre con confianza ciega. De este modo lo natural es al mismo tiempo lo santo y religioso.

Este sentimiento encuentra una expresión perfecta en el fragmento titulado *La Naturaleza*, del *Tierfurter Journal*, de Goethe, del año 1782:

"¡Naturaleza! Nos rodea y nos envuelve, sin que podamos salir de ella y sin que seamos capaces de penetrarla más a fondo. Sin invitación ni aviso, nos arrebata en el torbellino de su danza y sigue jugando con nosotros hasta que quedamos rendidos y caemos en sus brazos.

"Crea constantemente formas nuevas; lo que existe, nunca existió antes; lo que ha existido, no vuelve a existir. Todo es nuevo y, no obstante, siempre es lo mismo.

"Vivimos en medio de ella y, sin embargo, somos extraños a ella. Conversa sin cesar con nosotros, pero no nos revela su misterio. Actuamos constantemente en ella y, sin embargo, no tenemos poder alguno sobre ella...

"Unicamente vive en sus hijos; pero la madre, ¿dónde está? Es la artista sin igual, tanto en sus elementos más simples como en los contrastes más notables, sin que parezca tener dificultad para alcanzar la perfección má acabada, para llegar a la precisión más exacta, dotada siempre de cierta flexibilidad. Cada una de sus obras tiene su carácter peculiar, cada uno de sus fenómenos responde a las ideas más independientes, pero todo constituye una unidad...

"Siempre ha pensado y reflexiona sin cesar; pero no a la manera del hombre, sino como naturaleza. Se ha reservado un sentido peculiar y omnicomprensivo, que nadie puede captar...

"Saca sus criaturas de la nada y no les dice de dónde vienen ni a dónde van. Estas sólo han de caminar; el rumbo lo sabe ella.

"En ella todo es presente. No conoce pasado ni futuro. Su presente es eternidad. Es buena. Yo la alabo con todas sus obras. Es prudente y callada. No se le puede arrancar explicación alguna, ni obtener de ella don de ninguna clase, si ella no lo da voluntariamente. Es sagaz, más para fines buenos, y lo es especialmente para no dejar traslucir su sagacidad...

"Ella me ha introducido aquí, ella también me sacará. Yo me confío a ella. Puede disponer de mí como

guste. Ella no aborrecerá su obra. Yo no hablo de ella; ¡no!, todo lo ha dicho ella, lo que es verdad y lo que es falso. Todas las cosas le son deudoras, todo es mérito de ella" *.

A la vivencia de la naturaleza se une la de la Antigüedad. Esta constituye la expresión histórica, pero válida para siempre, de cómo debe ser la existencia humana. El concepto de lo clásico, considerado como forma cultural, encierra un sentido análogo al de lo natural.

Tanto la concepción de la naturaleza más arriba expuesta, como también la de la Antigüedad, se enfrentan a la Revelación con una actitud totalmente distinta de la de las correspondientes concepciones medievales. Para la Edad Media la naturaleza era la criatura de Dios, y la Antigüedad algo así como una precursora de la Revelación; para la Edad Moderna ambas vienen a ser en amplia medida medios para separar de la Revelación la existencia y para demostrar que la Revelación es algo irreal, más aún, hostil a la vida **.

* *Naturwissenschaftliche Schriften, I* (Escritos sobre las Ciencias Naturales), Leipzig, Inselverlag, págs. 9 y ss. Podemos prescindir aquí de analizar la cuestión de si el texto es del mismo Goethe, o si él lo tomó de otra parte.

** Sin embargo, no podemos olvidar que existe también una relación de tipo cristiano tanto con la naturaleza como con la Antigüedad, relación cuya eficacia subsiste a lo largo de toda la Edad Moderna hasta el momento actual. Lo que ocurre es que se trata de una relación silenciosa y no se impone a la conciencia de la generalidad como se imponen las otras.

El hombre mismo pertenece, en cuanto a su ser primero, cuerpo y alma, a la naturaleza; mas cuando descubre este hecho y cuenta con él, rompe su vinculación a la naturaleza y se sitúa frente a ella. Esta experiencia da origen a un segundo elemento fundamental de la interpretación de la existencia propia de la Edad Moderna: la subjetividad.

Este concepto en su sentido específico es desconocido para la Edad Media, lo mismo que el de naturaleza. Esta última significa para aquélla la totalidad de las cosas, ordenadas y unificadas; pero no entendida como el Todo autónomo, sino como obra del Dios soberano. Del mismo modo, el sujeto constituye para ella la unidad del individuo humano y el soporte de la vida espiritual de éste, pero en cuanto criatura de Dios y cumplidor de Su voluntad. Al declinar la Edad Media, y sobre todo en el Renacimiento, aparece una nueva vivencia del yo. El hombre se convierte en algo importante para sí mismo; el yo, sobre todo el extraordinario, el genial, viene a constituir la norma para medir el valor de la vida.

La subjetividad se presenta, ante todo, como "personalidad", como forma humana que se desarrolla por su propia capacidad e iniciativa. Al igual que la naturaleza, es también algo primario y que no se pone en tela de juicio. Especialmente la personalidad destacada debe ser comprendida desde sí misma, y su actuación queda justificada por proceder inmediatamente de tal personalidad. Frente a ésta, las normas éticas presentan un carácter relativo. Convertido el hombre extraordinario en norma, se aplica esta norma a los hombres en general, y el *ethos* del bien

y de la verdad objetivos queda sustituido por el de la autenticidad y la sinceridad.

Así como el concepto de personalidad surge de la originalidad del ser individual vivo, aquello a que éste alude recibe expresión formal en el concepto de "sujeto". El sujeto constituye el soporte de los actos admitidos como válidos y es igualmente la unidad de las categorías que determinan esa validez, encontrando su definición más enérgica en la filosofía de Kant. En ella el sujeto lógico, ético, estético es algo primario, y más allá de ese sujeto nada puede alcanzarse con el pensamiento. Tiene carácter autónomo, existe en sí mismo y fundamenta el sentido de la vida del espíritu.

En el momento en que algo puede deducirse de la personalidad, o bien del sujeto, adquiere carácter definitivo; una conducta queda justificada desde el momento en que se demuestra su adecuación con la personalidad. Esto está en correspondencia con lo que más arriba se ha dicho sobre el conocimiento derivado de la naturaleza y el valor normativo de lo natural.

Por otra parte, esto no implica la afirmación de que personalidad y sujeto sean a su vez comprensibles; no lo son, como no lo es la naturaleza. Sin embargo, todo lo que se pueda comprender y fundamentar a partir de ellos está en regla. De este modo, también la personalidad transciende al terreno religioso. El genio aparece como algo misterioso y es asociado con la imagen de los dioses. En el concepto idealista del espíritu la subjetividad del individuo está unida a la del Todo, Espíritu universal, y se pre-

senta como expresión de éste. Es Goethe quien ha pregonado con el mayor énfasis el carácter inmediato y la plenitud, la certeza interna y la felicidad de la personalidad; no tenemos que hacer sino recordar los versos del *West-östlicher Diwan*:

El pueblo y los siervos y los señores
han reconocido en todo tiempo
que la mayor felicidad de los seres humanos
es la personalidad.

Sin embargo, de él proceden también los más vivos testimonios de la experiencia del Uno-Todo.

Entre la naturaleza y el sujeto-personalidad se sitúa el mundo de los actos y obras humanos, que tiene como polos esos dos elementos, pero goza de propia autonomía frente a ellos. Expresión de este mundo es un tercer concepto, propio de la Edad Moderna: el concepto de "cultura".

La Edad Media creó cosas magníficas y dio realidad a instituciones de vida humana comunitaria perfectas; produjo, por consiguiente, una cultura del más alto rango. Sin embargo, todo ello era considerado como servicio a la creación divina. Obra y operarios reciben en el Renacimiento un sentido nuevo. Atraen hacia sí el sentido que anteriormente era propio de la obra de Dios. El mundo deja de ser creación y se convierte en "naturaleza"; la obra humana no es ya servicio exigido por la obediencia a Dios, sino "creación"; el hombre, antes adorador y servidor, se convierte en "creador".

En la medida en que el hombre considera el mundo

5

como "naturaleza", lo convierte en algo cerrado en sí mismo; en la medida en que adquiere conciencia de su "personalidad", se erige en señor de su propia existencia; en el deseo de "cultura", emprende la tarea de construir la existencia como obra suya.

El origen de este concepto coincide con la fundamentación de los principios de la ciencia de la Edad Moderna. De esa ciencia nace la técnica, que es el conjunto de aquellos procedimientos mediante los cuales el hombre puede señalarse sus metas a discreción. Ciencia, Política, Economía, Arte, Pedagogía se separan, cada vez con mayor conciencia, de las trabas de la fe, pero también de una ética de validez universal, y se estructuran autónomamente según su respectivo carácter. Si bien de este modo cada esfera particular queda fundamentada en sí misma, el conjunto de ellas constituye una unidad ideal que se crea a partir de las mismas y a la vez las sustenta. Ese conjunto es la "cultura" como encarnación de la obra humana independiente frente a Dios y Su Revelación.

También esta cultura adquiere carácter religioso. En ella se revela el misterio creador del mundo. Mediante ella el espíritu universal llega a adquirir conciencia de sí mismo, y se descubre al hombre el sentido de la existencia. En *Zahme Xenien* (Epigramas benignos), de Goethe, se dice: "Quien posee ciencia y arte, tiene también religión."

A la pregunta de cuáles son las formas en que se presenta lo existente, la conciencia moderna responde: la naturaleza, el sujeto-personalidad y la cultura.

Estos tres fenómenos son correlativos: se condicionan y complementan recíprocamente. Su estructura representa un fin supremo que no puede ser sobrepasado, que no necesita de justificación alguna exterior a sí mismo, ni tolera norma alguna sobre sí.

III

En la exposición precedente hemos apuntado ya brevemente lo que ha significado, desde el punto de vista religioso, la total transformación de la existencia que se produce en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna; pero el problema exige aún una respuesta más precisa.

Durante más de un milenio la doctrina de la Iglesia fue la norma de lo verdadero y de lo falso, de lo justo y de lo injusto. Con la desintegración de la Edad Media hace su aparición un orden de valores puramente profano; surge una actitud nueva, hostil, o por lo menos indiferente, respecto de la Revelación cristiana, y que condiciona en gran medida la evolución cultural. A esto se ha de añadir que en la lucha entre lo nuevo y lo viejo que esta evolución implica, esto último incurre en errores conducentes a situaciones de aparente enemistad espiritual.

De este modo la fe cristiana se ve obligada, cada vez más imperiosamente, a adoptar una actitud defensiva. Al parecer, una serie de dogmas están en conflicto con los resultados, reales o hispotéticos, de

la filosofía o de la ciencia —pensemos, por ejemplo, en el milagro, en la creación del mundo, en el gobierno del mundo por Dios—; nace así la Apologética de la Edad Moderna como género literario y como actitud espiritual. Antes la Revelación y la fe constituían indiscutiblemente la base y atmósfera de la existencia; ahora tienen que justificar su pretensión de verdad. Pero incluso en aquellos aspectos en que se mantiene firme, pierde la fe su tranquila naturalidad: está tensa, acentúa, esfuerza su voz. Siente que ya no vive dentro de un mundo que le pertenece, sino dentro de un mundo extraño e incluso hostil.

El hecho de que la imagen limitada del mundo se convierta en ilimitada hace surgir una problemática religiosa especial. Dicho con exactitud: Dios pierde su puesto, y con El pierde el hombre el suyo.

Antes el lugar de Dios estaba en las alturas, en el Empíreo, en el "cielo". Incluso hoy se mezclan en esta última palabra la significación astronómica y la religiosa. Pero ¿cómo puede ser eso así, si ya no existen ni *alturas* ni *arriba*? Se podría decir que éste es un pensamiento materialista, pues Dios es espíritu y no está en lugar alguno. Sin embargo, esto sólo sería cierto en el orden abstracto; para la vida religiosa concreta Dios está, desde luego, en algún lugar; a saber: en aquél en que le sitúa el "gloria a Dios en las alturas" de la Biblia. Las alturas de los cielos son la expresión cosmológica inmediata para indicar la soberanía de Dios y la realización plena de la existencia humana en El. Pero si ahora ya no existen tales "alturas" por encima del mundo, ya que éste carece en absoluto de contorno, entonces ¿"dónde" está Dios?

También lo contrapuesto a la majestad de Dios y a la bienaventuranza del hombre, el lugar del odio y de la perdición, tenía antes su expresión cosmológica directa. Estaba situado en lo más alejado del Empíreo, en el centro de la tierra, allí donde el hombre antiguo situaba el mundo subterráneo, el Hades. Pero si el interior de la tierra es materia compacta, entonces no hay en él nada semejante. ¿Dónde está, pues, el lugar de perdición?

Pero también sobre el hombre flota la misma interrogación: ¿Dónde está su puesto? No sólo su puesto inmediato, natural, común a todas las cosas corporales, sino su puesto existencial.

La Edad Media repondió que en la tierra, y que ésta es el centro del mundo. Con ello expresaba la posición del hombre dentro de la totalidad del ser, su dignidad y su responsabilidad. Pero los nuevos conocimientos astronómicos desplazaron de su posición a la tierra. Pierde, en primer lugar, la categoría de centro y se convierte en un planeta que gira alrededor del sol; luego, el mismo sistema solar queda sumergido en la inmensidad del universo, y la tierra se convierte en algo que, después de todo, ya no se considera esencial en el orden cósmico. Entonces, ¿"donde" existe el hombre?

Detengámonos un instante en esta pregunta, pues es muy instructiva. La Edad Media había contemplado al hombre desde un doble punto de vista: por una parte, era criatura de Dios, sometido a Él, y estaba totalmente en sus manos; pero, por otra, era imagen de Dios, estaba inmediatamente ordenado a Él

y tenía un destino eterno. Era absolutamente inferior a Dios, pero superior de un modo terminante a las restantes criaturas. Esta posición del hombre dentro del ser encontró su expresión en el lugar que ocupaba dentro del sistema cósmico. Se hallaba en todos los aspectos bajo la mirada de Dios, pero ejercía también en todos los aspectos el señorío espiritual sobre el mundo. La transformación de la imagen del mundo puso en tela de juicio el puesto del hombre en el cosmos, y el hombre mismo se halló convertido en ser contingente, habitante de "cualquier lugar".

La Edad Moderna se esfuerza también por arrancar al hombre del centro del ser. Para ella el hombre no está ya sometido en todos los aspectos a la mirada de Dios —el cual envuelve el mundo—, sino que es autónomo, tiene libertad de acción y dispone de sus movimientos; pero ya no constituye el centro de la Creación, sino que es una parte más del mundo. Por un lado, la concepción de la Edad Moderna exalta al hombre a costa de Dios, contra Dios; por otro lado tiene una inclinación erostrática * a convertirle en un fragmento de la naturaleza, que no se diferencia esencialmente del animal ni de la planta. Ambos aspectos forman una unidad y están en conexión estrecha con la transformación de la imagen del mundo.

Esto arroja también luz sobre un fenómeno como el proceso contra Galileo. Desde luego, no se debe

* De Erostrato, incendiario del templo de Diana en Efeso. Con ese incendio pretendió inmortalizar su nombre (N. del T.).

disculpar el aspecto negativo del mismo; pero igualmente cierto es también el hecho de que tal proceso no fue solamente una manifestación del obscurantismo eclesiástico. Su origen más hondo hay que buscarlo en la preocupación por los fundamentos vitales de la existencia, es decir, en la preocupación tanto por el lugar de Dios como por el del hombre. Concedamos que estos "lugares" son símbolos; ahora bien, un símbolo es tan real como puedan serlo una sustancia química o un órgano corporal. La psicología de nuestro días lo ha descubierto y con ello inicia de nuevo la recuperación de un saber evidente para el hombre medieval. Así, pues, podemos preguntar perfectamente si hemos superado ya la perturbación que supuso para la existencia humana aquella transformación de la imagen del mundo. Parece que no; la imagen científica del universo ha llegado a ser más exacta, pero no da la impresión de que el hombre se halle en él como de regreso en su morada, así como tampoco siente el hombre espontáneamente que en dicho universo Dios se encuentra de nuevo en su domicilio.

También lo que hemos dicho sobre los elementos de la imagen del mundo propia de la Edad Moderna plantea problemas peculiares a la fe cristiana.

¿Qué decir de Dios y de su soberanía, si la experiencia de libertad del hombre de la Edad Moderna tiene la razón de su parte? ¿Qué de la exigencia humana de autonomía, si Dios es Dios por esencia? ¿Obra Dios realmente si el hombre posee la iniciativa y el poder creador que le adjudica la Edad Mo-

derna? Y, por fin, ¿puede el hombre actuar y crear si Dios actúa?

Si el mundo es lo que la ciencia y la filosofía ven en él, ¿puede Dios intervenir en la historia? ¿Puede ejercer su Providencia y ser el Señor de la Gracia? ¿Puede irrumpir en la historia y encarnarse? ¿Puede fundar en ella una institución —la Iglesia— que se presenta ante las cosas humanas con autoridad divina? Todavía más: ¿Puede el hombre tener relaciones auténticas con Dios si la Iglesia rige para todos?

Estos y otros problemas semejantes repercuten en la vida religiosa de la época.

Esta repercusión es ante todo interna. Se esfuma la posibilidad de saber a qué atenerse y de acabar con el problematismo de la existencia, posibilidad que es efecto de la firmeza de una concepción cósmica hondamente tradicional. El hombre se estremece, se debilita, se hace vulnerable frente a los problemas de la existencia. Como sucede siempre en las épocas de transición, sufren una sacudida los últimos estratos del ser humano. Despiertan con mayor fuerza las pasiones primitivas: la angustia, la violencia, el ansia de bienes, la reacción contra el orden. Las palabras y los actos adquieren un tono primitivo e inquietante. También las energías religiosas fundamentales dan señales de vida. Fuera y dentro se tiene la experiencia inmediata de los poderes numinosos, que, si bien son fuente de fecundidad, también desconciertan y aniquilan. En este ambiente, los problemas del sentido de la existencia, de la salvación y de la condenación, de las debidas relaciones con

Dios, de la ordenación correcta de la vida —problemas de perenne actualidad—, cobran nuevo vigor. Se experimentan con mayor urgencia las contradicciones existentes en la interioridad del hombre entre el deseo de verdad y la resistencia a ella, entre el bien y el mal. Se siente todo el problematismo humano.

Pero la tensión interna se lanza también hacia afuera, hacia la esfera de lo histórico, y entonces se originan las grandes conmociones religiosas, principalmente aquéllas que designamos con los nombres de Reforma y Contrarreforma. Ambas van ligadas, ante todo, a problemas teológicos, a anquilosamientos del sistema eclesiástico, a anomalías de tipo moral; pero significan también que la transformación general operada dentro del ser cristiano pretende abrirse brecha y expansionarse.

LA IMAGEN DEL MUNDO DE LA EDAD MODERNA SE DESINTEGRA Y SURGE OTRA NUEVA

I

La imagen del mundo propia de la Edad Moderna es, a muy grandes rasgos, tal como la acabamos de exponer. Nuestra visión de la misma tiene posibilidades de ser más precisa, ya que, como la Edad Moderna toca a su fin, nosotros divisamos sus fronteras.

Los tres elementos que hemos destacado en esa imagen fueron considerados hasta hace poco como indelebles. La exposición ordinaria de la historia del espíritu europeo ha considerado la naturaleza subsistente en sí misma, el sujeto-personalidad autónomo y la cultura que crea a partir de sus propias normas, como ideas cuyo descubrimiento y realización cada vez más plena constituye la finalidad de la historia. Pero esto fue un error; y hay muchas señales de que estas ideas empiezan a perder su valor.

Esta sospecha nada tiene que ver con sentimentalismos baratos de que todo se hunde y el mundo se acaba. Tampoco pensamos en renunciar al fruto legítimo de la experiencia y del trabajo de la Edad Moderna en nombre de una Edad Media romántica-

mente transfigurada, ni de un futuro ensalzado utópicamente. Ese fruto es de una importancia incalculable tanto por el conocimiento del mundo como para su dominio. Y, por muy funestas que puedan ser las atrofias, incluso los estragos, que ha sufrido el ser humano en la Edad Moderna, nadie negará que en ella ha alcanzado una madurez de consecuencias muy fecundas.

Por consiguiente, aquí no tratamos de condenar nada ni de hacer panegíricos, sino de saber qué señales revelan el ocaso de la Edad Moderna y de descubrir lo que empieza a gestarse de la época futura, no designada aún por la ciencia histórica con título alguno.

II

A la pregunta de quién ha llevado a su plenitud y claridad clásicas la imagen de la naturaleza propia de la Edad Moderna, respondemos espontáneamente con el nombre de Goethe. Conocemos ya el texto en el que dicha imagen alcanza una expresión vigorosísima. Pero el hombre actual, o, dicho con mayor exactitud, aquél cuya vida y formación tienen sus raíces más acá de la primera guerra mundial, ¿consideraría ese texto como expresión de sus propias relaciones con la naturaleza? Con esto no hago referencia a si es capaz o no de sentir la naturaleza con el fervor y la grandeza de Goethe, sino más bien pregunto si la calidad de su sentimiento sería semejante a la expresada por el sentimiento de Goethe; si reconocería en las palabras del *Tiefurter Journal* la forma extraordinaria de aquello que él mismo vive en forma más pequeña y vulgar. Yo creo que no.

El hecho de que nuestras relaciones con la naturaleza —así como también con la personalidad y la cultura— se muevan en un ámbito distinto que las

de Goethe constituye ciertamente el motivo más importante de la crisis que se ha manifestado recientemente respecto a su obra *. Está claro que la obra de éste no puede significar para el futuro —ni siquiera ya para un buen sector de la actualidad— lo que ha significado para la época anterior a la primera guerra mundial. El Goethe que hasta entonces se había tomado en consideración estaba estrechamente vinculado a los elementos citados de las relaciones con el mundo, tal como las había entendido la Edad Moderna, y pertenece al pasado, lo mismo que esa vinculación. Ahora bien, el Goethe que llegará a ser algo importante para la época venidera no ha sido, por supuesto, descubierto todavía con claridad. Toda obra grande pasa por una crisis de este tipo. Las primeras relaciones con una obra son las relaciones inmediatas, que tienen su fundamento en la comunidad de supuestos históricos. Luego éstos se desvanecen y las relaciones se interrumpen. Sobreviene un período de distanciamiento, incluso de repudio —tanto más enconados cuanto más dogmática haya sido la primera afirmación—, hasta que una época posterior, partiendo de sus nuevos supuestos, descubre nuevas relaciones con el hombre y su obra. Ahora bien, el que se produzca esta revalorización, la frecuencia con que acontece y la extensión de los períodos históricos en que dura su vigencia en cada caso, determinan el caudal de valor humano que la obra posee.

* N. del T. Guardini se refiere al segundo centenario del nacimiento de Goethe (1949).

Si no me engaño, desde hace algún tiempo —quizá desde los años treinta— se acusa una modificación de las relaciones del hombre con la naturaleza. El hombre no siente ya a ésta como la riqueza maravillosa, el contorno armónico, el orden sabio, la donante bondadosa a la que puede entregarse confiadamente. Ya no hablaría de una "madre naturaleza"; antes bien, ésta se le presenta como algo extraño y peligroso.

El hombre de nuestro tiempo tampoco adopta frente a la naturaleza aquellos sentimientos religiosos que hacen su aparición clara y tranquilamente en Goethe, con apasionamiento en los románticos, y en términos ditirámbicos en Hölderlin. Ha sufrido una desilusión. Esto tal vez tenga relación con la pérdida del sentimiento de ilimitación propio de la Edad Moderna. Verdad es que la ciencia se abre paso hacia horizontes cada vez más amplios, tanto en el macrocosmos como en el microcosmos; pero estos horizontes nunca dejan de ser decididamente limitados, y de esta forma se les juzga. El motivo de esa pérdida radica en que la "ilimitación" de que hablaban Giordano Bruno o el idealismo alemán no era únicamente un concepto cuantitativo, sino también, y ante todo, cualitativo. Hacía alusión al ser primero, inagotable y triunfante, al carácter divino del mundo. La vivencia de esta ilimitación se está haciendo cada vez más rara. Lo que, por el contrario, determina la nueva experiencia parece ser precisamente la limitación del mundo; ahora bien, no es posible que ésta provoque la entrega más arriba analizada.

Esto no quiere decir que no existan ya sentimien-

tos religiosos respecto del mundo. Tampoco el carácter finito a que apunta la experiencia actual se refiere únicamente a la limitación de medida, sino que implica algo relativo al contenido: lo existente, que es tan sólo finito, corre riesgos, se encuentra en peligro, pero es por esto mismo precioso y magnífico. De este modo nace, respecto de lo existente, un sentimiento de preocupación, de responsabilidad, incluso de interés afectivo, que está igualmente penetrado de misterio: como si esto, que no es sino limitado, nos hiciese un llamamiento; como si en ello se preparase algo inefable que tuviera necesidad de nosotros.

Es difícil descubrir una línea unitaria en los movimientos religiosos de nuestra época, los cuales, por otra parte, todavía hoy son frecuentemente contradictorios. Es difícil entender, por ejemplo, adónde va el sentimiento religioso del Rilke de última hora y cómo se relaciona con el riesgo de la existencia en la filosofía existencial; qué tendencias internas se dejan ver en la revalorización moderna del mito y en la revelación de los últimos estratos anímicos; qué se percibe a través de la desapasionada grandiosidad de las teorías físicas e igualmente a través del titanismo técnico-político de nuestros días, tan lleno de posibilidades como de peligros, etc.

Sea lo que fuere, lo cierto es que el hombre no considera ya el mundo como su lugar de refugio. Este mundo se ha convertido en algo diferente, y alcanza significación religiosa precisamente en cuanto que es diferente.

Más aun, la actitud que va haciendo su aparición —mejor dicho, alguno de los elementos de ella— parece no conceder a la naturaleza ni siquiera lo que Goethe puso en el centro de las relaciones para con ella, es decir, la veneración o, mejor dicho, aquella forma de veneración que él experimentó. Se deja ver esto en el conjunto de conocimientos y conceptos formales, aptitudes y procedimientos que designamos con la palabra "técnica", la cual se desarrolló lentamente en el transcurso del siglo XIX, pero durante mucho tiempo fue patrimonio de un tipo de hombres no técnicos. Parece como si el hombre adecuado a ella hubiese surgido en las últimas décadas, y en su forma definitiva, en la pasada guerra. Este hombre no siente la naturaleza como norma válida y menos aun como refugio viviente.

La ve sin prejuicios, objetivamente, como lugar y objeto de una tarea en la que se arroja todo, siéndole indiferente lo que de ello resulte; de una tarea de carácter prometeico, en la que están en juego el ser y el no ser.

La Edad Moderna gustaba de cimentar las medidas de la técnica en su utilidad para el bienestar del hombre. Así encubría los estragos que ocasionaba la falta de escrúpulos de la misma. Yo creo que el futuro hablará de otro modo. El hombre que posee la técnica sabe que, en el fondo, ésta no se dirige ni a la utilidad ni al bienestar, sino al dominio, al dominio en el sentido más extremo de la palabra, el cual está hallando su expresión en una nueva estructura del mundo. El hombre intenta controlar tanto los

elementos de la naturaleza como los de la existencia humana. Ello supone posibilidades incalculables de acción positiva, pero también de destrucción, sobre todo en aquellos aspectos en que entra en juego el ser humano, que se encuentra mucho menos firme y seguro de sí de lo que generalmente se piensa. El peligro aumenta de un modo desenfrenado desde el momento en que es el anónimo "Estado" el que ejecuta la operación dominadora. Esto supuesto, las relaciones con la naturaleza revisten el carácter de una opción suprema: o consigue el hombre llevar a cabo con acierto su obra de dominación, resultando ésta grandiosa, o todo toca a su fin *.

También aquí parece vislumbrarse un elemento de tipo religioso, pero nada tiene que ver ya con la devoción a la naturaleza propia de Giordano Bruno o de Goethe. La religiosidad actual está en relación con la magnitud de la obra y de su peligro para el hombre y para la tierra. Su carácter peculiar proviene de un sentimiento de profunda soledad del hombre en medio de todo aquello que llamamos "mundo"; brota de la conciencia de haber llegado ante las últimas alternativas; de la responsabilidad, la seriedad y el valor.

* Véase sobre esto lo que decimos en la pág. 117 y ss.

III

Al parecer, en las relaciones con la personalidad y el sujeto se ha producido una transformación semejante.

Antes la esencia de esas relaciones consistía en que el individuo se sentía libre de las trabas medievales y señor de sí mismo, en una actitud de autonomía. Esta actitud halló su expresión filosófica en la teoría que hace del sujeto el fundamento de toda inteligibilidad; su expresión política, en la idea de las libertades cívicas; su expresión vital, en la concepción de que el individuo humano lleva en sí una estructura interna la cual tiene capacidad y obligación de desarrollarse desde dentro y dar realidad a una existencia exclusivamente propia.

Ahora bien, esta idea está vinculada, al parecer, a una estructura sociológica determinada: la estructura burguesa, entendiendo el concepto de "burgués" en su más amplio sentido, que abarca tanto al hombre orientado hacia la claridad racional, deseoso de certeza, como a su polo opuesto, el romántico y bohemio; tanto al hombre medio como al excepcional, al

genio. En conexión con la técnica hace ahora su aparición una estructura de tipo diferente, para la cual la idea de la personalidad creadora que se hace a sí misma, o sea, el sujeto autónomo, ya no constituye evidentemente un criterio normativo.

Esto se ve claramente en la forma más extremadamente opuesta a esa idea de la personalidad creadora, es decir, en el hombre-masa. Esta palabra no indica aquí algo desprovisto de valor, sino que designa una estructura humana vinculada a la técnica y a la planificación. Como aún carece de toda tradición, e incluso se ve obligada a abrirse camino en contra de la tradición vigente hasta el presente, hace su aparición, desde luego, con el más claro carácter negativo; pero en su esencia constituye una posibilidad histórica lo mismo que otras. No dará la solución al problema de la existencia, ni tampoco convertirá la tierra en un paraíso; pero entraña en sí el futuro próximo, que durará hasta que otro período le suceda.

Ciertamente también antes han existido en gran número los que, en cuanto muchedumbre amorfa, se distinguían del individuo altamente desarrollado; pero la existencia de aquéllos ponía de manifiesto que, allí donde éste constituía la norma de valores, habían de existir, como fondo y terreno en que el individuo hincaba sus raíces, los seres ordinarios atados a la cotidianeidad. Sin embargo, también éstos intentaban convertirse en individuos y crearse su vida propia. La masa, en el sentido actual, es otra cosa. No constituye una pluralidad de individuos no desarrollados, pero capaces de hacerlo, sino que su estructura es

diferente desde el principio: está sometida a la ley de la normalización, sujeta a su vez a la forma funcional de la máquina. Esta característica se da también en sus individuos grandemente desarrollados. Es más, estos últimos tienen conciencia expresa de ello, configuran su *ethos* y lo convierten en propio estilo. Pero, por otra parte, tampoco la masa, en el sentido indicado, es un fenómeno negativo y decadente, como, por ejemplo, la plebe de la antigua Roma, sino una estructura histórica y humana fundamental que puede alcanzar un desarrollo perfecto tanto en su ser como en sus obras, supuesto, evidentemente, que no se ponga como base de este desarrollo la norma de la Edad Moderna, sino la adecuada a su propia naturaleza.

Con respecto a este tipo de hombre no puede hablarse ya de personalidad y subjetividad en el sentido expuesto anteriormente. Carece en absoluto de la voluntad de poseer una forma peculiar y de ser original en su conducta, así como de crearse un medio ambiente que sea totalmente adecuado a él y en lo posible sólo a él. Antes bien, acepta los objetos de uso y las formas de vida tal como le son impuestos por la planificación racional y por los productos fabricados en serie, y, en conjunto, actúa así con el sentimiento de que eso es lo racional y lo acertado. Del mismo modo, carece en absoluto del deseo de vivir según su iniciativa propia. Al parecer, no tiene el sentimiento espontáneo de que la libertad de movimientos externos e internos es un valor. Antes bien, lo evidente para él es la inserción en la organización, que es la forma de la masa, así como la obediencia a un pro-

grama, que constituye el modo de orientación del "hombre sin personalidad". Es más, la tendencia natural de esta estructura humana no es a sobresalir como individuo, sino precisamente a permanecer en el anónimo, casi como si el ser original constituyese la forma fundamental de toda injusticia y el principio de todo peligro.

Se podría objetar que la personalidad aparece en los dirigentes —nueva raza de dominadores y formadores de hombres— que dan a luz este tipo humano. Pero esto —hemos aludido ya a ello— no sucede así, pues, al parecer, lo característico del dirigente —ordenado, como está, a la masa— consiste precisamente en que no tiene personalidad creadora en el sentido antiguo, ni una forma individual que se desarrolle bajo condiciones excepcionales, sino que es el complemento de la multitud; con funciones distintas de las de ésta, pero idénticas en esencia.

Con lo que hemos dicho está relacionada otra cosa, y es que el sentimiento de que el hombre posee un ser y una esfera propios, antes fundamento de toda relación social, se desvanece cada día más. Los hombres son tratados como objetos cada vez con mayor naturalidad, en una gama que va desde las innumerables formas de "comprensión" estadístico- administrativa hasta las opresiones inconcebibles del individuo, de grupos, e incluso de pueblos enteros. Y esto no sólo en situaciones excepcionales y en el paroxismo de la guerra, sino como forma normal de gobierno y administración.

Sin embargo, parece que no se aprecia justamente este fenómeno si lo consideramos tan sólo desde el punto de vista de la falta de respeto por el hombre, o bien de la falta de escrúpulos en el empleo de la violencia. Sin duda esto es verdad; pero estos defectos éticos no se darían en la misma medida, ni serían tolerados tan fácilmente por los interesados, si todo el proceso no hubiese tenido su base en una modificación estructural de la vivencia del propio yo, así como de su relación con el yo del otro.

Todo esto puede significar una de estas dos cosas: o el individuo es absorbido por las colectividades y se convierte en una mero encargado de funciones, peligro que por todas partes se alza amenazador a juzgar por los acontecimientos; o bien se adapta, sí, a las grandes estructuras de vida y de trabajo y renuncia a una libertad de movimientos y de formación individuales —libertad que ya no resulta posible—, pero todo para concentrarse sobre sus raíces y salvar en primer lugar lo esencial.

No carece de importancia el hecho de que la palabra "personalidad" vaya desapareciendo notablemente del uso ordinario y sea substituida por la palabra "persona". Esta última tiene un carácter casi estoico. No apunta al despliegue, sino a la definición; no a algo abundante, e incluso extraordinario, sino a algo escaso y seco, pero que puede ser conservado y desarrollado en todo individuo humano; señala a aquella unicidad que no proviene de las condiciones especiales y del carácter favorable de la situación, sino del llamamiento divino, y cuya afirmación y realización

no significan capricho o privilegio, sino fidelidad al deber humano fundamental. En la persona se protege el hombre contra el peligro que le amenaza tanto del lado de la masa como del de las colectividades, para salvar ante todo aquel mínimo sin el cual no puede seguir siendo hombre en modo alguno. De ahí tendrá que proceder la nueva conquista de la existencia, conquista que ha de ser realizada por el hombre y en favor de lo humano, y que constituye la tarea del futuro.

Pero no se puede hablar sobre la masa sin preguntar también por su sentido positivo. Está claro todo lo que tiene que perecer para siempre, si la fórmula determinante de lo humano no es ya el individuo de formación elevada, sino los miembros uniformes de la multitud. Decir qué posibilidades humanas se abren como consecuencia de este hecho es, en cambio, muchísimo más difícil. En este punto el individuo ha de tener presente que no puede partir de su sentimiento espontáneo, cuyos criterios están todavía frecuentemente anclados en el pasado; antes bien, tiene que superarse con decidido esfuerzo y abrirse a aquello que tal vez le amenaza a él mismo en su esencia formada por la historia.

Ante todo, ¿en qué consiste el hecho humano esencial? En ser persona: en haber sido llamado por Dios, y ser, por ello, capaz de responder de sí mismo y de intervenir en la realidad movido por un principio interno de energía. Esto hace que cada hombre sea único, no en el sentido de que sus propias cualidades sean solamente suyas, sino en el sentido claro y ab-

soluto de que cada uno, en cuanto subsiste en sí mismo, es inalienable, irremplazable e insustituible. Ahora bien, si esto es así, conviene que esa unicidad se dé con frecuencia; conviene que haya muchos hombres y que en cada uno de ellos se abran estas posibilidades de la cualidad de persona. Los reparos que se ofrecen a esto son evidentes. Está claro sin necesidad de explicaciones el sentido en que puede decirse que cien hombres son menos que uno, y que los grandes valores están siempre vinculados a las minorías. Sin embargo, en esto se encierra un peligro: el de dejar a un lado lo que pretenece a la persona en sentido estricto para deslizarse al campo de la originalidad y del talento, de lo bello y de lo que culturalmente es de primera calidad.

Sobre este punto la frase "¿De qué sirve al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?" tiene algo importante que decir. El "ganar el mundo" encierra todos los valores culturales humanos existentes: plenitud vital, riqueza de la personalidad, "arte y ciencia" en todas sus formas. Frente a esto se pone la perdición o salvación del "alma", y con ello se hace referencia a la decisión personal, a la manera de responder el hombre al llamamiento divino que le convierte en persona. Ante esto se desvanece "todo el mundo".

Por consiguiente, ¿podemos, en justicia, deducir de la limitación que el crecimiento de la masa va a imponer a todos los valores de la personalidad y de la cultura, un argumento decisivo en contra de la misma? ¿Acaso tenemos derecho a decir que no deberían nacer mil seres humanos, sino solamente diez,

por el hecho de que el nivel cultural de mil haya de ser inferior al de diez? La ventaja de ser persona, ¿no es algo absoluto frente a lo cual deben desestimarse otras consideraciones? He aquí una coyuntura que apremia al hombre individualista de la Edad Moderna a preguntarse en qué medida ha otorgado un valor absoluto a sus condiciones personales de existencia, a cuya defensa tiene, por supuesto, derecho.

Por lo tanto, en vez de protestar en nombre de una cultura sustentada por personalidades contra la masa que va haciendo su aparición, sería mejor preguntarse dónde radican los problemas humanos de esta masa. Pues bien, radican en la disyuntiva de si la uniformidad que se impone con la mayoría conduce solamente a la pérdida de la personalidad, o también a la de la persona. Lo primero es tolerable; nunca lo segundo.

Esto supuesto, a la pregunta de cuál es el modo de que las posibilidades de la personalidad permanezcan abiertas en la masa, y de cómo la personalidad puede incluso llegar a ser algo especialísimamente apremiante en ella, no se puede responder con los criterios de la antigua cultura de la personalidad, sino que se ha de responder con los de la misma masa. Y entonces ciertamente se puede admitir que, al renunciar al caudal, rico y libre, de la cultura de la personalidad, se pondrá de relieve, con una firmeza espiritual que antes no podía darse, lo que verdaderamente constituye la "persona": el estar frente a Dios, la dignidad inalienable, la responsabilidad insustituible. Por muy extraño que pueda parecer, la misma masa que encierra en sí el peligro de ser dominada y usada de forma ab-

soluta entraña también la posibilidad de que la persona alcance su mayoría de edad. Todo esto impone, sin duda, tareas destinadas a conseguir una liberación interna, un robustecimiento contra las fuerzas impersonales que crecen en forma cada vez más gigantesca, tareas que todavía apenas estamos capacitados siquiera para sospechar.

A esto hay que añadir otra consideración. Si no queremos contemplar los acontecimientos de los últimos siglos únicamente como pasos hacia la decadencia, tenemos que descubrir en ellos un sentido positivo. Este sentido consiste en la tarea que ineludiblemente nos ha sido encomendada de dominar el mundo *. Las exigencias de esta tarea van a ser tan enormes, que no hay forma de satisfacerlas con las posibilidades de la iniciativa individual y de la unión de particulares formados en el individualismo. Se requerirán una reunión de fuerzas y una unidad de dirección que solamente pueden surgir de una actitud diferente. Ahora bien, ésta es precisamente la actitud que se deja ver en la naturalidad con que el hombre de la época naciente renuncia a singularidades y acepta una forma de ser común, así como también en la naturalidad con que abandona la iniciativa individual y se subordina al orden. Este proceso se realiza hoy con tal degradación y opresión del hombre, que corremos peligro de no ver su sentido positivo. Sin embargo, ese sentido existe, y se encuentra en la grandeza de la tarea misma; a ella corresponde cierta grandeza de la actitud humana, es decir, una solidari-

* Véase la pág. 117 y ss.

dad perfecta tanto respecto de la tarea como respecto del compañero de trabajo. En un coloquio en torno al problema de qué es lo que la formación ética del joven actual podía dar por supuesto como realidad inmediata, se obtuvo por resultado una única respuesta: la camaradería. Ésta pudiera ser entendida como el residuo formal que se salva cuando todos los valores de contenido están en quiebra; pero también puede ser entendida —y a mi juicio, debe serlo— como síntoma de lo que se está incubando. Se trata de una camaradería en el orden de la existencia: en la tarea y en el riesgo humanos del futuro. Si se llega a concebir esa camaradería poniendo en su base la persona, constituirá el gran elemento humano-positivo de la masa. Con esta camaradería por base, y siempre bajo las nuevas condiciones que crea la masa, pueden ser reconquistados los valores humanos de la bondad, el saber y la justicia.

También desde este ángulo, por supuesto, se han de revisar los tan discutidos valores democráticos. Todo el mundo tiene experiencia de la profunda crisis que les afecta. La crisis se deriva de que esos valores han recibido su cuño histórico en la atmósfera de la cultura de la personalidad y expresan la pretensión que tiene la mayoría de que cada uno de sus miembros ha de poder llegar a alcanzar esa personalidad. Pero precisamente por ello presuponen la existencia de una población relativamente pequeña. Por consiguiente, se ve también que un espíritu auténticamente democrático en este sentido sólo es posible en países pequeños; y, si lo es en grandes países, solamente en aquéllos que tengan aún muchísimo cam-

po libre. Ahora bien, la solución al problema del porvenir de los valores democráticos está en saber si serán repensados y vividos tomando como punto de partida el carácter estricto y riguroso de la existencia de la persona que forma parte de la masa.

En caso de que no se realice esto, tendrá lugar la segunda y terrible alternativa: el hombre sucumbirá ante las fuerzas anónimas.

Aún hemos de considerar otra cosa. A partir de una fecha remota de la Edad Moderna los conceptos rectores de la existencia humana se han apoyado en la imagen del "hombre humano" (*human*). Tengamos presente que este término no contiene un juicio moral, sino que hace referencia a una estructura susceptible de determinación tanto positiva como negativa. En el curso de la evolución histórica esta estructura se presenta con diferentes configuraciones, a saber: como hombre de la Antigüedad, de la Edad Media, de la Edad Moderna. Este último está en vigor hasta un momento posterior al final de siglo, momento que no es fácil precisar. Dichas configuraciones se distinguen entre sí profundamente; sin embargo, tienen algo de común: precisamente lo que indica el concepto de lo "humano" (*das Humane*).

Tal vez pueda definirse esto como el hecho de que la esfera de actividad de dicho tipo de hombre coincidía con la esfera de sus vivencias. En realidad lo que él captaba eran, en lo esencial, las cosas de la naturaleza, tal y como él podía verlas, oírlas, tocarlas con sus sentidos. Las cosas que realizó fueron fundamentalmente las producidas por sus órganos, ampliadas y robustecidas mediante aquellos elementos auxiliares

que llamamos instrumentos, cuyo efecto de amplificación fue a veces muy grande. Ya la Antigüedad y la Edad Media conocieron principios mecánicos, y la Edad Moderna comenzó en el acto a desarrollarlos científica y técnicamente. A pesar de ello, hasta muy avanzada la Edad Moderna este efecto de amplificación no fue un fenómeno esencial que llegara a motivar un cambio total de actitud más allá de la esfera de lo que el hombre podía abarcar con sus facultades sensitivas, representarse con su imaginación y experimentar con su sentimiento. Así su querer y su poder estaban en consonancia con su estructura psicofísica. Otro tanto ocurría con la naturaleza que él veía y palpaba, puesto que lo que hizo fue explotar sus energías, utilizar sus elementos y desarrollar sus formas, pero dejando intacto en lo esencial lo relativo a su contenido. El hombre dominaba la naturaleza en la medida en que se insertaba en ella.

Esta correspondencia, muy elástica naturalmente, esta consonancia de lo querido y podido con el dato inmediato, esta posibilidad no sólo de saber y de obtener resultados, sino incluso de vivir plenamente lo conocido y lo alcanzado, constituye la cualidad a que aquí hacemos referencia con la palabra "humano".

Más tarde esta relación se modifica. El campo del conocer, del querer y del obrar humanos supera el dominio de su estructura inmediata, primero en casos aislados, luego cada vez con más frecuencia y, por fin, de un modo constante. Ahora el hombre conoce en forma científica e intelectual mucho más de lo que puede ver sensorialmente, e incluso de lo que únicamente puede imaginar. Pensemos en el orden de mag-

nitudes de la astronomía. Es capaz de planear y llevar a la práctica actividades que ya no puede ni siquiera sentir. Recordemos las posibilidades técnicas abiertas por la física.

A consecuencia de esto, sus relaciones con la naturaleza se modifican. Pierden su carácter inmediato; se hacen indirectas, mediatizadas por el cálculo y el aparato. Pierden su carácter concreto; se tornan abstractas y formales. Pierden la posibilidad de ser algo vivencial; se hacen positivas y técnicas.

Pero también sufren una transformación, a consecuencia de lo dicho, las relaciones del hombre con su obra. Esta, igualmente, se hace en amplia medida indirecta, abstracta y objetiva. El hombre no puede ya, en gran parte, vivirla, sino sólo someterla a cálculo y control. De aquí brotan graves problemas. En efecto, el hombre es, desde luego, lo que él vive; pero ¿qué es el hombre si el contenido de su obra no puede convertirse en vivencia suya? La responsabilidad supone, ciertamente, cargar con las consecuencias de lo que se hace; constituye el tránsito de la objetividad de cada acontecimiento a su apropiación ética; pero ¿en qué consiste la responsabilidad si el acontecimiento no tiene ya forma alguna concreta, sino que se presenta a través de fórmulas y aparatos?

Al hombre que vive de este modo le denominamos "no humano". Del mismo modo que el término "humano" no implica un juicio moral, tampoco está última expresión lo implica, sino que hace referencia a una estructura aparecida en la historia y que cada vez se acentúa con mayor fuerza: la estructura en la cual la esfera de las vivencias del hombre será reba-

sada radicalmente por su esfera de conocimiento y de acción *.

Ahora bien, con todo esto se modifica también —y recurrimos una vez más a lo ya analizado— la imagen de la naturaleza misma. También la posibilidad de acceso a ella, de imaginarla y de vivirla, es cada vez menor.

Giordano Bruno y Montaigne, Rousseau y Spinoza, Goethe y Hölderlin, incluso los materialistas de finales del siglo XIX entendieron con la palabra "naturaleza" el conjunto de cosas y acontecimientos que el hombre encontraba alrededor de sí y que, a partir de él, se dilataban en conexiones cada vez más amplias; la estructura de sus formas y procesos inmediatamente dados, que se hallaban respecto de él en una relación de medida armónica. Esas cosas y acontecimientos, formas y procesos estaban allí, accesibles y con posibilidad de originar una experiencia vital; ahora todo huye a la zona de lo inasequible. Por supuesto que la naturaleza en el sentido anterior era también "misteriosa" incluso en "pleno día"; sin embargo, su misterio era en tal medida continuación del misterio humano, que se la podía calificar de "madre naturaleza". Era un misterio en el que se podía vivir,

* La denominación no es muy feliz, y las objeciones hechas a las dos primeras ediciones de esta obra han corroborado mis temores, sobre todo de que "no humano" pudiera ser entendido como "inhumano". Sin embargo, no encuentro palabra mejor, y, por ello sólo me queda rogar al lector que se digne entender dicha denominación dentro del contexto de estas páginas.

aun cuando el hombre no solamente encontrara en él nacimiento y desarrollo, sino también dolor y muerte. Ahora la naturaleza se ha convertido en algo decididamente extraño y no concede ya posibilidad para la menor relación inmediata. Por otra parte, no puede ser ya pensada de modo intuitivo, sino solamente en forma abstracta. Se convierte cada vez más en una compleja estructura de relaciones y funciones que sólo puede captarse por medio de símbolos matemáticos, y que se apoya en algo cuya designación unívoca no es ya posible.

Del mismo modo, esta naturaleza no puede ser ya sentida en gran parte sino con sentimientos muy remotos, con sentimientos, por así decirlo, límites; como algo absolutamente extraño a nuestras experiencias e invocaciones. Con todo, quizá aquí es preciso ser prudente. Probablemente se encierran también en ello posibilidades y tareas cuyo significado pudiera ser el descubrimiento de que el umbral de la experiencia vivencial se ha dilatado y de que, por ello, llegan a ser objeto de esa experiencia ciertas magnitudes de las cosas y realizaciones que antes le eran inasequibles. Pero pudieran significar además el desarrollo de una forma de sentimiento indirecto que introduce en la vida propia lo que hasta ahora sólo podía pensarse en forma abstracta *. Ahora bien, frente a esta naturaleza habrá de adoptarse en todo caso

* Tal vez se abre aquí una vía de acceso al arte abstracto en la medida en que es realmente "arte" y no mero experimento o cultivo de la forma.

una actitud de vigilancia y de seria responsabilidad, que están en conexión con los problemas de la personalidad a que antes hemos aludido y sobre los cuales debemos hablar aún.

Esta naturaleza no es ya —por seguir utilizando la calificación elegida para el hombre— la "naturaleza natural" (de la cual trae su origen el concepto de lo "natural" entendido como lo inmediatamente evidente, lo que se comprende de por sí), sino la "naturaleza no natural", tomando también esta denominación no como expresión de un juicio, sino como recurso descriptivo.

Evidentemente, la flor colocada sobre la mesa continúa siendo belleza fresca y perfumada, como lo era antes; el jardín es siempre el ámbito de la espontaneidad educada situado en las proximidades del hombre; la montaña, el mar y el firmamento estrellado salen también ahora al encuentro de la sensibilidad con la grandiosidad liberadora de sus respectivas imágenes. Con todo, también en este punto han de tenerse presentes las realizaciones de la "técnica", tomando esta palabra en su sentido más amplio, en cuanto abarca la explotación de las aguas, las comunicaciones, el turismo y la industria recreativa, y alcanza a todo aquello que hace desaparecer por doquier a la naturaleza en su sentido originario.

Evidentemente los esfuerzos por volver a alcanzar la "conformidad con la naturaleza" en la forma de vivir, así como en la terapéutica, en la educación y en la formación, conservan todo su sentido. Del mismo modo el hombre, en virtud de su derecho de legítima defensa, tiene que aspirar a reconquistar el carácter

originario de su ser corpóreo y espiritual, a recuperar en el mundo perdido de los símbolos la carta de naturaleza, y a todo aquello que en los esfuerzos de las últimas décadas se ha evidenciado como exigencia ineludible.

Pero todo aquél que se preocupa de estos problemas se encuentra ante la alternativa siguiente: o bien los aborda románticamente, como retorno a unas relaciones con la naturaleza ya inexistentes, o bien les hace frente con realismo, contemplándolos en relación con el futuro, y esto de tal forma que el carácter de naturalidad no sólo se salve, como sucede precisamente en las diferentes "reformas de vida" constituidas por aislamientos estériles, sino que triunfe en la misma situación nueva y se desarrolle partiendo de ella. Son tareas éstas que están en relación estrecha con las que hacen referencia a la personalidad, y que hemos descubierto al hablar de ella.

Estos dos fenómenos —el del hombre no humano y el de la naturaleza no natural— constituyen un punto de referencia fundamental, sobre el que basará sus construcciones la futura forma de existencia, es decir, aquella forma de existencia en la cual el hombre tendrá capacidad para llevar hasta sus últimas consecuencias su dominio sobre el mundo, proponiéndose sus objetivos sin prejuicios, resolviendo el problema de la realidad inmediata de las cosas y utilizando los elementos de esa realidad inmediata para llevar a cabo sus fines. Todo ello sin tener en cuenta nada que pudiera considerarse intangible según la imagen del hombre y de la naturaleza propia de la época precedente.

IV

No resultaba ya fácil hablar de la transformación operada en las relaciones con la naturaleza y la subjetividad tal como las entendió la Edad Moderna, puesto que nos hallamos en medio de ese proceso; sin embargo, aún resultará más difícil expresar lo que ocurre con la imagen de la cultura.

También en este terreno se produce una transformación; ésta no consiste sólo en el descubrimiento de objetos y métodos nuevos, en el desarrollo de posibilidades y tareas, sino que, al parecer, modifica totalmente el carácter de lo que llamamos "cultura".

A nosotros, hombres actuales, nos resulta difícil volver a sentir lo que significó la actividad cultural para los albores de la Edad Moderna. Constituyó el estallido de una primavera existencial pletórica e inconteniblemente segura de su porvenir. La matemática y las ciencias naturales hicieron rápidos progresos. Se descubrió la Antigüedad, y la ciencia histórica inició su interminable tarea. Se despertó el interés por el hombre, lo cual hizo que se observase la variedad de sus manifestaciones, y que, debido al

esfuerzo por analizarlo y comprenderlo, se crearan las ciencias denominadas antropología y psicología. La ciencia del Estado consideró la comunidad humana como un gran ser vivo, investigó su desarrollo, la variedad de sus formas y las condiciones de su existencia. La filosofía rompió su vinculación con el estado eclesiástico y se convirtió en una interrogación hecha directamente por el hombre a los fenómenos del mundo. El arte en todas sus manifestaciones —arquitectura, escultura, pintura, poesía, drama— tomó asimismo el carácter de una esfera autónoma de actividad y dio a luz un número inmenso de creaciones. Se configuraron los Estados nacionales con su vehemente sentimiento de poder. Con audacia arrebatadora se tomó posesión de la tierra. Se descubrieron mares y territorios, y se organizó el sistema colonial. Finalmente se realizaron todos los descubrimientos y construcciones, inconcebibles para cualquier época anterior, a los que nosotros llamamos técnica y con los cuales el hombre domina la naturaleza; ellos están indisolublemente vinculados a la economía de la Edad Moderna, caracterizada por un ansia de lucro sin límite, que da origen al sistema capitalista, de compleja articulación. Todo esto era algo así como la irrupción de energías desconocidas, procedentes de profundidades hasta entonces cerradas. El hombre tuvo una vivencia totalmente diferente del mundo, y, a través de éste, de sí mismo. Le embargó la confianza incontenible de que se iniciaba entonces una era esencial respecto de la cual todo lo anterior no había sido sino preparación u obstáculo.

El hombre de la Edad Moderna está convencido de que, por fin, se encuentra frente a la realidad. Ahora se le abrirán las fuentes de la existencia. Las energías de la naturaleza descubierta se unirán a las de su propio ser, y la vida se realizará en toda su plenitud. Las distintas esferas del conocer, actuar y crear se estructurarán cada una según sus leyes; cada una se completará con las demás; surgirá un conjunto dotado de plenitud y de unidad grandiosas, "la cultura" precisamente, y en él alcanzará el hombre su plenitud.

Expresión de este modo de pensar es la fe de la Edad Moderna en el progreso que el carácter lógico de la naturaleza humana y de sus obras ha de engendrar con toda seguridad. Las leyes de la naturaleza, la estructura psicológica y lógica de la vida humana, las relaciones mutuas de los individuos así como las formas de proceder de las colectividades sociológicas, todo es de tal naturaleza que tiende con necesidad interna hacia un futuro mejor.

Nuestra actitud ya no es ésta. Por el contrario, nos damos cuenta, cada vez con mayor claridad, de que la Edad Moderna se ha engañado.

No queremos decir que nosotros tratemos de criticar sus creaciones culturales; esto se realizó ya con anterioridad. En el momento en que su evolución conoce un éxito triunfal, todas las formas de la crítica, desde la educativa y esperanzada hasta la pesimista y escéptica, se ejercen sobre ella. En el momento culminante de la evolución europea, conseguido con el Renacimiento y el Barroco, afirma Rousseau que la cultura, a partir de un límite muy cercano y tangible,

es en términos generales perjudicial, y aconseja la vuelta a la naturaleza, que es lo único auténtico e inocente. Pero estas actitudes sólo pretenden moderar y orientar la totalidad del proceso, sobre el que no existe duda en momento alguno. Solamente la crítica cristiana penetra con mayor hondura: conoce por la Revelación el peligro que corre el hombre de perderse en medio del mundo y del trabajo; sabe qué es lo "único necesario", y por ello está capacitada para descubrir el interior de ese optimismo progresista, entusiasta en un principio y después convertido en dogma. Conoce la falsedad de la idea de autonomía y sabe que una cultura que deja a un lado a Dios no puede tener éxito, por la sencilla razón de que Dios existe. Sin embargo, esta duda y esta crítica proceden de la Revelación, es decir, de algo externo a la misma cultura; por ello, si bien están en lo cierto, no tienen eficacia desde el punto de vista histórico.

Hoy la duda y la crítica proceden de la cultura misma. Ya no tenemos confianza en ella. No podemos aceptarla, cual lo hizo la Edad Moderna, como marco esencial de la vida y como estructura fiel y auténtica de ésta. Para nosotros no constituye en modo alguno, en cuanto "espíritu objetivo", expresión de la verdad existencial. Por el contrario, nos embarga el sentimiento de no estar de acuerdo con ella. Nos vemos obligados a colocarnos en actitud de prevención frente a la cultura, y no sólo porque encierre errores o haya sido superada en el orden histórico, sino porque su voluntad fundamental y su ideal son falsos; porque, en definitiva, no se puede confiar en la obra del hombre con la confianza que puso en ella la Edad

Moderna. Otro tanto debemos decir con respecto a la naturaleza.

Sin duda una crítica de este tipo ha de tener conciencia siempre viva de las fuentes de sus posibles errores. Pudiera suceder, en efecto, que por su boca hablase el pesimismo de un pueblo que da valor absoluto a su hundimiento; o bien la voz sombría de Occidente, que se siente envejecido y cae en la cuenta de que la dirección ha pasado a pueblos más jóvenes. A pesar de ello, el diagnóstico parece acertado.

Según la concepción de la Edad Moderna la cultura es algo "natural". No en el sentido obvio, puesto que se funda precisamente en la aptitud del espíritu para independizarse de su conexión con la naturaleza y situarse frente a ella; sino en el sentido de la Edad Moderna, según el cual naturaleza y espíritu constituyen un todo, el Todo simplemente, el universo, que es necesario y verdadero porque en él todo transcurre según las leyes del espíritu. Esta convicción es el soporte del optimismo cultural de la Edad Moderna.

Pero el curso de la historia ha demostrado que esta suposición era errónea. El espíritu humano es libre lo mismo para obrar bien que para obrar mal; para edificar como para destruir. Y este aspecto negativo no constituye un elemento antitético necesario dentro del proceso total, sino que es negativo en el exacto sentido de la palabra: se lleva a cabo aunque no sea necesario hacerlo, aun cuando se pudiese realizar algo bueno. Ahora bien, esto es lo que se ha realizado de la manera más amplia y en puntos fundamentales.

Las cosas han seguido un camino falso, como lo demuestra la situación presente. Nuestra época lo siente, y experimenta inquietud en sus estratos más profundos. Sin embargo, en ello se encierra también su gran posibilidad de escapar al optimismo de la Edad Moderna y poder ver la verdad.

Esto se advierte en muchos aspectos de la situación actual; indicaremos algunos de ellos.

Ahí está, en primera línea, el hecho, cada vez más destacado, de que la cultura de la Edad Moderna —ciencia, filosofía, pedagogía, sociología, literatura— ha tenido una visión falsa del hombre; no sólo en cuanto a detalles, sino en su apreciación fundamental y, por consiguiente, en su totalidad.

El hombre no es tal como lo pintan el positivismo y el materialismo. Para éstos el hombre "evoluciona" a partir de la vida animal, que, a su vez, procede de cualesquiera diferenciaciones en la materia. Pero el hombre, a pesar de todos sus vínculos comunes con el resto de las cosas, es algo esencialmente distinto, porque está definido por el espíritu; éste, por su parte, no puede tener origen en materia alguna, y otorga a la totalidad del ser humano un sello especial que lo distingue de todos los demás vivientes.

El hombre no es tampoco tal como lo ve el idealismo. Por supuesto, éste admite el espíritu, pero lo identifica con el Espíritu Absoluto y aplica a este último la categoría de la evolución. El proceso del Espíritu Absoluto constituye el curso del mundo, y el hombre forma parte de ese curso; por consiguiente, no puede existir para él libertad alguna en el recto sentido de la palabra, ni una auténtica decisión que

tenga en él su punto de partida. De aquí que tampoco pueda darse la historia en el verdadero sentido del término, y que el hombre quede despojado del ámbito existencial propio de su ser. Pero el hombre no es así. Es un ser finito, pero auténtica persona; su individualidad no le puede ser arrebatada, su dignidad es inalienable, su responsabilidad, irreemplazable. Además, la historia no fluye de acuerdo con lo que le señala de antemano la lógica de una esencia del mundo, sino tal y como la determina el hombre con su libertad.

Pero el hombre tampoco es tal como lo ve el existencialismo. Según éste, carece de todo presupuesto, de toda esencia y de toda norma. Es absolutamente libre y se determina a sí mismo, no sólo respecto de su actividad, sino también en cuanto al ser. Arrojado a una existencia carente de lugar y de orden, nada tiene fuera del propio yo, y su vida es radicalmente propio destino. Tampoco es verdad esto. El hombre tiene una esencia que le da la posibilidad de decir: Soy esto y lo otro. Existe un orden que le permite decir: Existo ahora y aquí, y me encuentro en esta determinada conexión con las cosas. Hay un mundo circundante —universo visible y ambiente— que, si bien constituye una amenaza, también actúa como punto de apoyo.

Así podíamos seguir citando otros muchos ejemplos.

Nadie que tenga conciencia de su condición de hombre dirá hoy que se encuentra a sí mismo en la imagen del hombre que le ofrece la antropología de la

Edad Moderna, sea dicha antropología de tipo biológico, psicológico, sociológico o de cualquier otro orden. Lo único que encuentra siempre es alguno de sus aspectos en forma aislada: cualidades, relaciones, estructuras; jamás se encuentra a sí mismo en forma absoluta. Se habla del hombre, pero, en realidad, no se le ve. Hay un movimiento hacia él, pero no llega a alcanzarlo. Se opera con él, pero él no se pone al alcance de la mano. Se le somete a estadísticas, se le inserta en organizaciones, se le emplea para diversas finalidades, pero siempre se produce el espectáculo extraño y atrozmente grotesco de que todo esto se realiza con un fantasma. Aun cuando el hombre sufra la violencia, aunque se abuse de él, se le mutile y destroce, aquello contra lo que la violencia asesta sus golpes no es el hombre.

El hombre tal y como lo ve la Edad Moderna no existe. Esta intenta constantemente encuadrarlo en categorías a las que él no pertenece: categorías mecánicas, biológicas, psicológicas, sociológicas, variantes todas ellas de la voluntad fundamental de convertirlo en una sustancia del orden de la "naturaleza", aun cuando sea del de la naturaleza espiritual. Sólo hay una cosa que la Edad Moderna no ve y que, sin embargo, constituye al hombre ante todo y en absoluto: la persona finita, que existe como tal aunque no lo quiera, aunque niegue su propio ser; que es llamada por Dios y está en contacto con las cosas y con las demás personas; que tiene la libertad soberana y terrible de poder conservar y destruir el mundo, más aún, de poder afirmarse a sí misma y alcanzar su pleno desarrollo, o abandonarse y destruir-

se. Y esto último no como un elemento necesario dentro de un proceso suprapersonal, sino como algo realmente negativo, evitable y en el fondo absurdo.

Si la cultura fuese en realidad tal como la ha concebido la Edad Moderna, nunca hubiese podido errar de tal forma respecto del hombre, nunca hubiese podido perderlo de vista ni borrarlo de los distintos órdenes como lo ha hecho.

La misma conclusión se deduce del peligro, cada vez mayor y más inminente, que procede de la cultura misma, y que amenaza tanto a ella como al hombre que la sustenta.

Este peligro procede de distintas fuentes, pero sobre todo de aquello que constituye el fundamento de toda creación cultural, es decir, del poder sobre lo existente. El hombre de la Edad Moderna opina que todo incremento del poder constituye sin más un "progreso", un aumento de seguridad, de utilidad, de bienestar, de energía vital, de plenitud de los valores. A decir verdad, el poder es algo totalmente ambiguo; puede operar el bien como el mal, lo mismo puede construir que destruir. Lo que de hecho resulte depende de la intención del que lo maneja y de la meta a cuya consecución se aplique. Ahora bien, un análisis riguroso pone de manifiesto que en el transcurso de la Edad Moderna el poder sobre lo existente —tanto sobre las cosas como sobre los hombres— crece ciertamente en proporciones cada vez más gigantescas, en tanto que el sentimiento de responsabilidad, la claridad de conciencia, la fortaleza de carácter no van en absoluto al compás de ese incre-

mento; este análisis revela que el hombre moderno no está preparado para utilizar el poder con acierto; más aún, que en gran medida incluso falta la conciencia del problema, o bien se limita a ciertos peligros externos, como los que han hecho su aparición en la guerra y son discutidos por la prensa.

Esto supone que la posibilidad de que el hombre utilice mal el poder crece constantemente. Como aún no existe una ética auténtica y eficaz del uso del poder, la tendencia a considerar este uso como un proceso natural, no sometido a norma alguna reguladora de la libertad, sino únicamente a los supuestos imperativos de la utilidad y de la seguridad, es cada vez mayor.

Aún más: el desarrollo de los acontecimientos produce la impresión de que el poder se está objetivando; de que, en el fondo, no es ya poseído y utilizado por el hombre, sino que continúa desarrollándose y determinándose a la acción autónomamente, según el proceso lógico de los problemas científicos, de las cuestiones técnicas, de las tensiones políticas.

Esto significa, incluso, que el poder se hace demoníaco. Este término está desvirtuado por el uso oral y escrito, como todas las palabras importantes relativas a la existencia humana; por ello es preciso recordar su verdadero sentido antes de utilizarlo. Nada existe sin dueño. Si lo existente es naturaleza —entendiendo esta palabra en el sentido de la creación no personal—, pertenece a Dios, cuya voluntad se expresa en las leyes según las cuales subsiste dicha naturaleza. Si hace su aparición dentro del campo de la libertad humana, tiene que pertenecer a un hombre y éste ha

de responder de ello. En caso de que el hombre en cuestión no cargue con esa responsabilidad, no se convierte de nuevo en "naturaleza", hipótesis imprudente con la cual se consuela más o menos conscientemente la Edad Moderna; no continúa siendo algo totalmente disponible, en reserva, por así decirlo, sino que toma posesión de ello un elemento anónimo. Digámoslo en términos psicológicos: Será manejado por el inconsciente, que es algo caótico y cuyas posibilidades destructivas son tan poderosas por lo menos como las salvadoras y constructivas. Pero esto no es todo. Cuando la conciencia humana no asume la responsabilidad del poder del hombre, los demonios lo cogen por su cuenta. Y con este término —demonios— no pretendemos utilizar un recurso periodístico, sino que nos referimos precisamente a lo que se refiere la Revelación: a seres de naturaleza espiritual que, siendo buenos cuando Dios los creó, se apartaron luego de Él, se decidieron por el mal, y ahora están decididos a corromper la Creación. Estos demonios son los que manejan el poder del hombre mediante sus instintos, al parecer tan naturales, pero en realidad tan absurdos; por medio de su lógica humana, tan consecuente en apariencia, pero en verdad tan fácilmente sugestionable; mediante el egoísmo humano, que se abandona tan fácilmente a toda clase de violencias. La forma de desarrollo del proceso histórico de los últimos años, contemplado sin prejuicios racionalistas y naturalistas, y las tendencias y actitudes espirituales y psíquicas que en ellos hicieron su aparición hablan con suficiente claridad.

La Edad Moderna ha olvidado todo esto, porque

la ha cegado su fe rebelde en el autonomismo. Ha creído que el hombre podía sin más tener poder y, al emplearlo, conservar la seguridad, a causa de la naturaleza lógica de las cosas, en virtud de la cual éstas habían de conducirse dentro de la esfera de la libertad humana con la misma previsibilidad que en la de la naturaleza. Pero esto no sucede así. Tan pronto como una fuerza, un elemento, una estructura o cualquier otra cosa penetra en el ámbito del hombre, recibe allí un carácter nuevo. Ya no es mera naturaleza, sino que se convierte en un elemento de la circunstancia humana. Participa de la libertad del hombre, pero está también sometido a su debilidad, y, por ello, se hace equívoco, se convierte en receptáculo de posibilidades tanto positivas como negativas.

Una misma sustancia química es diferente en un organismo que en un mineral, porque el organismo la inserta en una estructura y en un esquema funcional nuevos. Si alguien dijese que el oxígeno es oxígeno no enunciaría un pensamiento científico, sino vulgar. Eso es en sentido abstracto, pero no en sentido concreto, pues a la definicición del oxígeno en concreto pertenece la estructura en que se encuentre. Un órgano en el cuerpo del animal es diferente que en el cuerpo del hombre, porque aquí penetra en las formas vitales del espíritu, con sus afectos, sus vivencias racionales y éticas, y, por consiguiente, adquiere posibilidades nuevas tanto de creación como de destrucción; no tenemos que hacer, para ver esto, sino comparar lo que se atribuye al "corazón" de un hombre con lo que se le atribuye al de un animal. No per-

catarse de todo esto sería propio de un primitivismo materialista; éste se reproduce en el optimismo de la Edad Moderna, según el cual la "cultura" es algo seguro de por sí. A decir verdad, "cultura" significa que las realidades de la naturaleza penetran en la esfera de la libertad y reciben allí una potencialidad de nuevo cuño. En ellas quedan libres así posibilidades de acción totalmente nuevas, pero esto precisamente hace que esas realidades corran un riesgo y sean causa de ruina si el hombre no las coloca dentro del orden que ahora reclaman, es decir, dentro del orden ético de la persona. Si no fuera esto verdad, ¿hubieran podido suceder en el núcleo mismo de la cultura europea cosas como las que han sucedido en los últimos años? En efecto, no todas las atrocidades han caído del cielo, o mejor dicho, han subido desde el infierno. Todos estos sistemas de infamia y destrucción inconcebibles no han sido imaginados después de un período en que todo estaba en orden. Monstruosidades tan conscientemente realizadas no se producen únicamente por obra de un individuo desnaturalizado o de grupos pequeños, sino que proceden de trastornos y perversiones cuyo influjo se ha iniciado mucho tiempo antes. Lo que designamos con los términos de norma moral, responsabilidad, dignidad, conciencia despierta, no desaparece en tal grado de una colectividad viviente si no perdió ya su valor con mucha anterioridad. Ahora bien, si la cultura fuese lo que vio en ella la Edad Moderna, esto no hubiera podido suceder.

La Edad Moderna supuso que la materia del mun-

do seguía estando tan segura al penetrar en la esfera de la libertad como lo estaba en la de la naturaleza; que se originaba una segunda naturaleza en la que, si bien de un modo más complejo e inestable, se podía confiar como en la primera. A consecuencia de ello surge una despreocupación, incluso una inconsciencia, en la utilización de lo existente, tanto más inconcebible para el que la observa cuanto mayor sea la exactitud con que investigue el curso del proceso cultural. Y de aquí procede un peligro cada vez mayor tanto de orden material como de orden espiritual; lo mismo para el hombre que para su obra; igualmente para el individuo que para la colectividad.

La conciencia de todo esto se abre paso paulatinamente. Cuestión aparte es si lo hace con suficiente rapidez como para detener una catástrofe de carácter mundial, mucho mayor de la que supone una guerra. De todos modos, la supersticiosa fe de la burguesía en la seguridad intrínseca del progreso se ha resquebrajado. Muchos sospechan que "cultura" es algo distinto de lo que por tal ha entendido la Edad Moderna, que no se trata de una bella seguridad, sino de un riesgo a vida o muerte, del que nadie sabe qué va a resultar.

Hemos hablado de un "hombre no humano" y de una "naturaleza no humana"; ahora tendríamos que hallar un término que expresara el carácter de la imagen de la obra humana del futuro. Confieso que no he podido encontrarlo. Las otras dos denominaciones son ya equívocas. En el concepto de lo "humano" está incluido el de lo relativo al hombre, y por ello la denominación elegida —"hombre no humano"— sig-

nifica literalmente la negación de lo relativo al hombre *. Y, sin embargo, se trata en ella del hombre. Tal vez pudiera incluso decirse que se trata de una manifestación extrema de eso que llamamos "hombre"; de una última opción en la que se define su ser, ese ser que ha de recibir en cada caso sus determinaciones definitivas no por medio de la "naturaleza", sino a través de decisiones. Asimismo, lo que la ciencia descubre como esencia de las cosas es también precisamente la naturaleza, de forma que también respecto de ella la designación elegida —"naturaleza no natural"— parece sufrir una contradicción en sí misma.

Por consiguiente, sólo me queda esperar que el lector comprenda ambos términos tal como aquí se entienden, esto es, en sentido histórico. Que entienda por lo "humano" aquella forma de ser hombre que constituyó la norma desde la Antigüedad hasta muy

* Emplea Guardini dos términos: "human" y "menschlich". Como en castellano no disponemos sino del término "humano", nos hemos visto obligados a traducir "menschlich" por la paráfrasis "lo relativo al hombre", y "das Nicht-Menschliche" por la frase "la negación de lo relativo al hombre". Es decir, que mientras el término "menschlich" abarca todo lo que encierra el concepto de "hombre", la palabra "human" tiene un sentido mucho más restringido y se refiere únicamente a "una forma determinada de ser hombre"; en frase de Guardini: "a la que constituyó el ideal desde la Antigüedad hasta muy avanzada la Edad Moderna". Esto supuesto, el texto alemán dice así: "Im Begriff des "Humanem" liegt der des Menschlichen, so dass die gewählte Bezeichnung wortmässig das Nicht-Menschliche bedeutet". (N. del T.).

avanzada la Edad Moderna, y lo "natural" como aquella imagen de la realidad externa que este hombre contemplaba en torno a sí y con la que estaba en relación.

A la cultura del futuro no sé en realidad qué denominación asignarle, pues si bien sería correcto hablar de cultura no cultural en el sentido que se da aquí a estas expresiones, no podemos utilizar esta terminología, porque resultaría muy imprecisa.

De todas formas, el hombre no humano, la naturaleza no natural y la forma que aquí vislumbramos de la obra humana del futuro constituyen una unidad.

Esta imagen de la obra humana es profundamente distinta de la que le ha precedido. Le falta precisamente lo que constituye la "cultura" en sentido antiguo: la fecundidad tranquila, la prosperidad, el carácter bienhechor. Es incomparablemente más dura y más tensa. Carece de carácter orgánico tanto en el sentido de desarrollo como en el de proporción. Supone un acto de voluntad y se realiza mediante el esfuerzo. De ella no se deriva un ámbito de asentamiento seguro y de prosperidad; antes bien, se presentan aquí al espíritu conceptos tales como los de campo de trabajo y campamento de guerra.

La obra humana del futuro —aún tendremos que volver sobre ello— presentará ante todo este rasgo esencial: el del riesgo. La necesidad y el sentido de la cultura tienen su fundamento más sencillo en que la cultura es fuente de seguridad. En ella se expresa principalmente la vivencia del hombre primitivo que se veía rodeado por una naturaleza no comprendida

ni dominada. Para él cultura significaba todo aquello que pusiera freno a estas fuerzas sofocantes e hiciera posible la vida. Poco a poco fue aumentando la seguridad. La naturaleza dejó de ser algo extraño y peligroso y se convirtió en aquella fuente de bienes inagotables, de energías renovadoras siempre activas y de datos siempre inmediatos que vio en ella la Edad Moderna. Pero luego las relaciones con la naturaleza sufrieron una nueva modificación: con el transcurso de la historia el hombre entró de nuevo en un ambiente de riesgo; ahora bien, este riesgo tenía su origen en aquellos esfuerzos y creaciones que habían servido para vencer el primer riesgo, es decir, en la cultura misma.

El peligro no procede de dificultades aisladas para cuya solución no estuviesen aún preparadas la ciencia y la técnica, sino que se deriva de algo que constituye un elemento fundamental de toda actividad humana —incluso de la más espiritual—, es decir, del poder. Tener poder quiere decir ser señor de la realidad dada; dejar sin eficacia los efectos directos de lo existente que se enfrenten con nuestra vida; mejor dicho, someterlos a las exigencias de dicha vida. Esto se ha realizado de una forma eminente; el hombre domina en gran medida los efectos inmediatos de la naturaleza. Sin embargo, no domina sus efectos indirectos, el "dominar" mismo. Tiene poder sobre las cosas, pero no lo tiene, o, para hablar con más prudencia, no lo tiene todavía sobre su poder.

El hombre es libre y puede usar de su poder como le plazca. Pero ahí precisamente radica la posibilidad de que lo emplee falsamente, entendiendo por ello

el que lo use tanto para el mal como para la destrucción. ¿Qué garantía hay de que se use rectamente ese poder? Ninguna. No existe garantía alguna de que la libertad adopte una decisión recta. Lo más que puede darse es una probabilidad, y ésta reside en que la buena voluntad se convierta en una convicción, en una actitud, en un hábito. Ahora bien, un análisis libre de prejuicios tiene que comprobar —como ya lo hicimos notar— que carecemos de una formación del carácter que haga probable el recto empleo del poder. El hombre de la Edad Moderna no está preparado para el enorme incremento de su poder. Todavía no existe una ética del uso del poder bien elaborada y dotada de eficacia; menos aún una educación orientada a esto mismo, ni en las minorías, ni en las masas.

Todo esto ha hecho que el riesgo esencial que lleva en sí la libertad haya adquirido caracteres de urgencia. Ciencia y técnica han puesto a nuestra disposición tanto las energías de la naturaleza como las del hombre, y ello en tal forma que pueden sobrevenir catástrofes de dimensiones inconcebibles, así desde el punto de vista de su intensidad como del de su duración. Con todo derecho se puede decir que a partir del momento actual comienza un nuevo período de la historia. A partir de ahora, y para siempre, el hombre va a vivir al borde de un riesgo que afecta a la totalidad de su existencia y cuya intensidad irá en aumento constante.

Si a lo dicho añadimos todavía la idea adormecedora, antes descrita, de una cultura segura de sí misma y que engendra seguridad, veremos que la humanidad actual está muy mal preparada para administrar el

patrimonio que representa el poder adquirido hasta el presente. La situación puede siempre desbordarla, y no solamente en sus elementos débiles, sino también, y sobre todo, en sus elementos activos, en sus conquistadores, organizadores y dirigentes. El primer ejemplo espantoso de esto lo hemos vivido en las dos décadas últimas. Sin embargo, las cosas no parecen indicar que esto haya sido realmente comprendido por una mayoría suficiente. Cada vez más tiene uno la impresión de que el instrumento empleado para resolver los problemas que crecen como una riada es, en último término, la fuerza. Ahora bien, esto significa que el uso equivocado del poder se ha convertido en norma.

El problema central en torno al cual va a girar la tarea cultural del futuro y de cuya solución dependerá todo, no solamente el bienestar o la miseria, sino la vida o la muerte, es el problema del poder. No el de su aumento, que se opera por sí solo; sino el de su sujeción, el de su recto uso.

Las fuerzas caóticas primitivas están vencidas: la naturaleza inmediata obedece. Pero esas mismas fuerzas penetran de nuevo dentro de la misma cultura, y su elemento es precisamente lo que proporcionó el triunfo sobre ellas en su primera forma: el poder mismo.

En este segundo desencadenamiento de fuerzas caóticas se han vuelto a abrir todos los abismos de los tiempos primitivos. La prolífica y sofocante vegetación de los bosques vuelve a ganar terreno. Nuevamente hacen su aparición toda la angustia de los desiertos,

todo el horror de las tinieblas. El hombre se encuentra de nuevo ante el caos; y esto es tanto más espantoso cuanto que la mayor parte no lo ve en absoluto, pues por doquier hablan personas científicamente preparadas, hay máquinas en marcha y funcionan oficinas.

Tal vez con lo dicho se haya visto más claramente por qué nos preguntamos si acaso no deberíamos utilizar la denominación de "cultura no cultural". En efecto, si lo que hizo el hombre de siglos pasados y que constituyó su asentamiento fue cultura, esto que ahora nos ocupa es realmente algo diferente; el ámbito existencial en que se asienta es otro; su carácter es distinto, y distinto es lo que de ello depende.

La virtud básica será ante todo la seriedad en el deseo de verdad. Tal vez se pueda ver un paso hacia ella en la objetividad que puede apreciarse en muchas cosas. Esta seriedad quiere saber qué se persigue con todas las habladurías sobre el progreso y la explotación de la naturaleza, y carga con la responsabilidad que la nueva situación impone.

La segunda virtud será la fortaleza; una fortaleza sin aspavientos, espiritual y personal, que se enfrenta con el caos amenazante. Ha de ser más pura e intensa que la que se necesita para enfrentarse con las bombas atómicas y con los instrumentos inventados para sembrar bacterias, ya que ha de resistir al enemigo universal, al caos que hace progresos dentro de la misma obra del hombre, y además tiene contra sí, como toda fortaleza heroica de verdad, a la mayoría,

a la opinión pública, y a la mentira concretada en consignas y organizaciones.

Todavía se ha de añadir un tercer elemento: el ascetismo.

El ascetismo era algo que repugnaba radicalmente al sentimiento de la Edad Moderna; constituía la síntesis de todo lo que ella quería eludir. Pero, precisamente por esto, la Edad Moderna se durmió internamente y se entregó a sí misma. El hombre tiene que aprender a ser dueño de sí mediante el vencimiento y la abnegación, y con ello a ser dueño de su propio poder. La libertad que da este dominio orientará aquella seriedad hacia las opciones reales, en tanto que hoy vemos cómo se emplea en ridiculeces una gravedad casi metafísica; hará que el mero valor se convierta en fortaleza, y desenmascarará los pseudoheroísmos en nombre de los cuales se deja inmolar el hombre, fascinado por pseudoabsolutos.

De todo esto tiene que surgir, por último, un arte espiritual de gobernar, en el cual se someta al poder con el poder; que distinga entre lo justo y lo injusto, entre el fin y los medios; que sea moderado y cree un espacio libre, dentro de los esfuerzos del trabajo y de la lucha, para que el hombre pueda vivir con dignidad y alegría. Solamente esto constituirá el verdadero poder.

Tal vez he conseguido poner en claro que aquí no se predica ningún pesimismo; mejor dicho, ningún pesimismo falso, pues existe también uno verdadero sin el cual nada grande puede llevarse a cabo. Este último constituye la fuerza amarga que hace capaces

de trabajar sin desfallecer al corazón fuerte y al espíritu con dotes creadoras.

La verdad es que dicho pesimismo debía ser fomentado y orientado hacia la única opción verdadera, la cual está situada por encima de las numerosas opciones particulares que se imponen por doquier. Las posibilidades que ofrece dicha opción son las siguientes: o el hundimiento en una destrucción tanto interna como externa, o bien un mundo nuevo donde viva una humanidad consciente de su sentido y con capacidad para el futuro.

No vamos a detenernos aquí en lo relativo a la esencia y carácter de esa forma nueva de mundo. Tendríamos mucho que decir si relacionásemos entre sí los múltiples brotes que de ello se observan; si estudiásemos las características de la formas y estructuras en gestación, y tratásemos de comprender los motivos y aptitudes operantes en ese proceso. Pero rebasarían el marco de este estudio, por lo cual tenemos que dejarlo para otra ocasión.

V

Lo expuesto nos ofrece la posibilidad de decir algo sobre la religiosidad del futuro, con todas las reservas que la situación impone desde luego a manifestaciones de este tipo.

Volvamos de nuevo la vista hacia el pasado.

En la Edad Media todos los estratos y ramificaciones de la vida estaban informados por lo religioso. La fe cristiana constituía la verdad universalmente aceptada. La legislación, la organización social, la ética tanto pública como privada, el pensamiento filosófico, el trabajo artístico, las ideas que movían la historia, todo ostentaba de alguna manera el sello común de ser cristiano y estar sometido a la Iglesia. Con esto nada queremos decir sobre el valor humano y cultural de tal o cual personalidad, ni de una obra determinada; no obstante, hasta la forma de producirse una injusticia estaba sometida a los principios cristianos. La Iglesia estaba estrechamente unida con el Estado, e incluso en aquellos casos en que el Emperador y el Papa, el Príncipe y el Obispo mantenían relaciones tirantes, acusándose y difamándose mutuamente, no fue puesta en tela de juicio la Iglesia en cuanto tal.

De esto hay que distinguir otra cosa. La fe cristiana

significa una vinculación personal con el Dios que se manifiesta a Sí mismo, y la categoría de la fe práctica se mide por la pureza y fidelidad de esa vinculación. Ahora bien, el problema de saber en qué medida el hombre medieval es capaz de tener en términos generales experiencia de la realidad religiosa; de saber hasta qué punto tiene vivencia de la relación con lo divino, y hasta qué punto actúa esa relación en su vida de un modo inmediato, es cuestión distinta. En la Edad Media la capacidad para todas estas cosas fue muy grande. Se desarrolló la experiencia religiosa con solidez, profundidad y delicadeza. Todas las cosas y relaciones de la vida estaban saturadas de signo religioso. Poesía y arte, formas políticas, sociales y económicas, costumbres, tradiciones y leyendas muestran, incluso con independencia de sus respectivos contenidos, que toda la existencia ostentaba un carácter religioso. En este punto la Edad Media se hallaba en relación de continuidad rigurosa con la Antigüedad, e incluso con los comienzos de la historia, pues operaba en ella la vitalidad de los jóvenes pueblos nórdicos, que afluyó a raudales con la invasión de los bárbaros. Ahora bien, esta capacidad religiosa es en principio cosa distinta de la piedad cristiana; de igual manera, lo que esa capacidad permite ver en las cosas y acontecimientos nada tiene que ver con el contenido de la Revelación. Sin embargo, existe alguna relación entre ambas esferas de experiencia: la religiosidad natural queda purificada por la Revelación e incorporada por ella al conjunto de sus significaciones. Esa religiosidad, por su parte, aporta a la fe cristiana energías primitivas y elementos cósmicos y vitales median-

te los cuales el contenido de la Revelación queda referido a la realidad terrena.

En el transcurso de la Edad Moderna esta situación experimenta una profunda modificación.

Se duda cada vez más hondamente de la verdad de la Revelación cristiana; su valor para la ordenación y dirección de la vida es impugnado con firmeza creciente. Para colmo, la orientación de la cultura se pone en contradicción cada vez más aguda con la Iglesia. La nueva pretensión de que las distintas esferas de la vida y de la actividad —política, economía, organización social, ciencia, arte, filosofía, pedagogía, etc.— debían ser desarrolladas partiendo sólo de sus principios inmanentes, aparece como algo cada vez más evidente. De este modo se configura una forma de vida no cristiana y, en múltiples aspectos, anticristiana. Dicha forma se impone de un modo tan lógico, que aparece como lo normal, y el postulado de que la vida tiene que ser dirigida por la Revelación recibe el carácter de una usurpación de la Iglesia. Hasta el creyente acepta en gran medida esta situación, pues piensa que las cosas religiosas constituyen una esfera propia, así como las cosas del mundo constituyen la suya; que cada esfera debe configurarse según su propia naturaleza, y que debe quedar reservado al individuo el determinar la medida en que desea vivir dentro de cada una de llas.

Consecuencia de ello es que, de un lado, surge una existencia profana autónoma, libre de influencias cristianas directas, y, de otro, un cristianismo que imita de un modo extraño esa "autonomía". Así como surge una ciencia puramente científica, una economía

puramente económica, una política puramente política, nace también una religiosidad puramente religiosa. Dicha religiosidad pierde cada vez más la relación inmediata con la vida concreta, su contenido profano es cada vez menor, se limita con creciente exclusividad a la enseñanza y práctica "puramente religiosas", y para muchos tiene ya el único sentido de dar consagración religiosa a ciertos momentos culminantes de la existencia, como el nacimiento, el matrimonio y la muerte.

Por regla general, cuando se habla de la situación religiosa de la Edad Moderna se piensa en este estado de cosas. Pero también se puede hacer referencia a algo más, es decir, a la disminución de aquella receptividad religiosa espontánea de la que hemos hablado.

Se estudia la naturaleza cada vez más por vías experimentales y racionales; la política es considerada como un mero juego de fuerzas e intereses; la economía, elaborada a base de la lógica de la utilidad y de la prosperidad; la técnica, manejada como un gran sistema de instrumentos al servicio de cualquier finalidad; el arte, considerado como una creación basada en puntos de vista estéticos, y la pedagogía, como formación de aquel hombre que es capaz de sustentar este Estado y esta cultura. En la medida en que esto acontece se va desvaneciendo la receptividad religiosa. Advertimos una vez más que con esta denominación no entendemos la fe en la Revelación cristiana, ni una conducta de vida definida por esa fe, sino la aptitud natural para aprehender el contenido religioso de las cosas; el sentirse impresionado ante el misterioso fluir del universo tal como se da este

fenómeno en todos los pueblos y en todas las épocas.

Pero esto significa que el hombre de la Edad Moderna no sólo pierde en gran medida la fe en la Revelación cristiana, sino que experimenta un debilitamiento en su capacidad religiosa natural, de tal forma que considera el mundo cada vez en mayor medida como realidad profana. Las consecuencias de esto son amplísimas.

Así, por ejemplo, el enlace de los acontecimientos que constituyen la vida no se le presenta ya como aquella Providencia de la que habló Jesús, ni siquiera como aquel misterioso destino sentido por la Antigüedad, sino como una mera sucesión de causas y efectos empíricos, cuyas leyes pueden ser conocidas y dirigidas. Este hecho tiene múltiples manifestaciones; pero hay una, el sistema moderno de seguros, que tal vez encierre las características de todas las demás. Si se le considera en esa última fase de perfeccionamiento que ha experimentado ya en muchos países, aparece claramente como remoción de todo fondo religioso. Todas las eventualidades de la vida son "previstas", calculadas según su frecuencia e importancia, y neutralizadas.

Los acontecimientos decisivos de la vida humana: concepción, nacimiento, enfermedad y muerte, pierden su carácter misterioso. Se convierten en procesos biológico-sociales de los que se ocupan una ciencia y una técnica médicas, que cada vez adquieren más seguridad. Pero en la medida en que dichos acontecimientos representan hechos que no pueden ser dominados, quedan "anestesiados", convertidos en algo sin importancia. A este efecto, aparece ya al margen —y

no sólo al margen del campo cultural— la técnica complementaria destinada al triunfo racional sobre la enfermedad y sobre la muerte, es decir, a suprimir aquella otra vida que se presenta a la vida misma como cosa carente de valor o que al Estado le parece ser algo que no interesa a sus fines.

El acento religioso que antes se ponía en el Estado, y su soberanía, basada en una consagración divina, de cualquier forma que esa consagración fuese entendida, se desvanecen. El Estado moderno deriva todo poder del pueblo. Durante breve tiempo se intenta dar ese carácter soberano al pueblo mismo —véanse, por ejemplo, las concepciones del romanticismo, del nacionalismo y de la democracia en sus comienzos—, pero la idea pierde pronto su contenido y hoy significa únicamente que el "pueblo", es decir, la mayoría de un Estado, cualquiera que sea la forma de exteriorizarse su voluntad, constituye la última instancia para el desarrollo de las medidas de ese Estado, en tanto no haya un grupo determinado que, teniendo el poder en sus manos, sea el que realmente gobierne.

Otras muchas cosas por este tenor pudieran aún decirse. Por todas partes se constituyen formas de existencia cuyo único fundamento es la realidad empírica.

Ahora bien, de aquí surge el problema de si es posible, a la larga, una vida constituida de ese modo: ¿Posee esta vida el sentido que ha de tener para poder seguir siendo vida humana? ¿Puede, además, alcanzar ella sola los fines que han de alcanzarse en cada caso?

¿No pierden su fuerza las instituciones si únicamente se considera su contenido empírico? El Estado, por ejemplo, necesita del juramento, que constituye la fórmula de máxima obligatoriedad que tiene el hombre para hacer una declaración o para comprometerse a una empresa. Ahora bien, el juramento tiene esa fuerza en la medida en que quien lo presta pone a Dios, expresa y solemnemente, por testigo de su declaración. Pero, ¿y si, llegando al extremo a qeu apunta la tendencia de la Edad Moderna, el juramento no pone ya como término suyo a Dios? Entonces la declaración del que presta juramento significa sólo que éste queda informado de que irá a la cárcel en caso de no decir la verdad; fórmula cuyo sentido es insignificante y cuya eficacia es, sin duda, nula.

Todo lo existente trasciende su propio ser. Todo acontecimiento significa más que su realización escueta. Todo hace referencia a algo que está por encima o más allá de ello mismo. Solamente desde ese algo recibe su plenitud. Si ese algo se desvanece, tanto las cosas como las estructuras quedan vacías; pierden su razón de ser, no engendran ya convicción. La ley del Estado es algo más que un mero conglomerado de normas que regulan la conducta autorizada públicamente; tras ella está algo intangible que, cuando la ley es infringida, se impone a la conciencia. El orden social es algo más que una mera garantía de una vida en común sin fricciones; tras él hay algo que convierte en profanación cualquier lesión del mismo. Este elemento religioso hace que las distintas formas de conducta obligatorias para el ser

humano se realicen también "por sí mismas", sin presión externa; que los distintos elementos del hombre se mantengan en relación recíproca y constituyan una unidad. El mundo meramente profano no existe; ahora bien, cuando una voluntad obstinada consigue elaborar algo hasta cierto punto semejante a este tipo de mundo, esa construcción no funciona. Es un artefacto carente de sentido. No convence a la razón viva, latente bajo la capa de la razón racionalista. El corazón no tiene ya el sentimiento de que tal mundo "vale la pena".

Sin el elemento religioso la vida se convierte en algo parecido a un motor sin lubrificante: se calienta. A cada instante se quema algo. Por todas partes se desencajan piezas que debían engranar con toda precisión. Se descentra, y las ensambladuras se sueltan. La existencia se desorganiza, y entonces hace su aparición aquel cortocircuito que se está produciendo desde hace treinta años en proporciones siempre crecientes: se emplea la violencia. A través de ella busca la desorientación una salida. Si los hombres dejan de sentirse vinculados desde dentro, recibirán una organización externa; y para que la organización funcione, el Estado la sustenta con su coacción. Pero ¿se puede vivir, a la larga, movidos solamente por la coacción?

Hemos visto que desde comienzos de la Edad Moderna se trabaja por elaborar una cultura no cristiana. Durante mucho tiempo esta negación apunta únicamente al contenido mismo de la Revelación, no a los valores éticos, sean individuales o sociales, que se han desarrollado bajo la influencia de aquélla. Por el

contrario, la cultura de la Edad Moderna afirma que se basa precisamente en estos valores. Según este punto de vista —aceptado en gran medida por los estudios históricos—, los valores, por ejemplo, de la persona, la libertad, la responsabilidad y la dignidad individuales, del respeto mutuo y de la mutua ayuda, constituyen posibilidades innatas en el hombre, descubiertas y desarrolladas por la Edad Moderna. Afirma esta tesis que es cierto que la formación humana de los primeros tiempos del cristianismo cuidó de desarrollar esos gérmenes, al igual que la Edad Media fomentó la vida interior y la práctica de la caridad. No obstante, la autonomía de la persona hizo posteriormente su aparición en la conciencia, tratándose aquí de una conquista de orden natural, independiente del cristianismo. Este modo de ver las cosas se manifiesta en múltiples expresiones; una de ellas, especialmente representativa, la hallamos en los Derechos del Hombre proclamados por la Revolución francesa.

En realidad estos valores y actitudes están vinculados a la Revelación, que está en una relación específica con lo que es directamente humano. Procede de la liberalidad de Dios, pero asume lo humano dentro de su armonía, naciendo así la estructura cristiana de la vida. Como consecuencia, quedan libres en el hombre energías que en sí son "naturales", pero que no se hubieran desarrollado fuera de esa estructura. Aparecen en el campo de la conciencia valores que, si bien son evidentes en sí mismos, sólo pueden ser descubiertos bajo esa luz. Por tanto, la tesis de que estos valores y actitudes corresponden simplemente

al desarrollo de la naturaleza humana ignora el sentido real de los mismos; más aún, desemboca —digámoslo sin rodeos— en un fraude que pertenece también, para quien vea las cosas como son, al cuadro de la Edad Moderna.

La personalidad pertenece a la esencia del hombre; pero solamente se hace visible y puede ser afirmada por la voluntad moral si mediante la Revelación se abre paso la relación con el Dios Personal Vivo en los dogmas de la Filiación Divina y de la Divina Providencia. Si esto no ocurre, tendremos conciencia del individuo bien dotado, distinguido, genial, pero no de la persona auténtica, que constituye una determinación radical de todo hombre por encima de todas sus cualidades psicológicas o culturales. Así, pues, el saber acerca de la persona queda ligado a la fe cristiana. La afirmación y el cultivo de la primera sobreviven ciertamente durante algún tiempo a la extinción de esa fe, pero luego van desapareciendo paulatinamente.

Lo mismo puede decirse de aquellos valores en que se desarrolla la conciencia de ser persona. Así, por ejemplo, aquel profundo respeto, no a la inteligencia extraordinaria o a la posición social, sino a la realidad de la persona en cuanto tal: a su unicidad cualitativa y a su carácter irreemplazable e inalienable en todo hombre, aun cuando en lo restante tenga éste la índole y capacidad que sea. O aquella libertad que no significa la posibilidad de desarrollarse y de gozar de la vida, reservada por ello a los privilegiados de la naturaleza o de la sociedad, sino la aptitud de todo hombre para decidirse y para

ser dueño, por esta decisión, de sus actos, y, en sus actos, de sí mismo. O bien aquel amor hacia el otro, que no supone simpatía, ayuda mutua, deber social o algo por el estilo, sino la capacidad de afirmar el "tú" en él y de constituirse en "yo" mediante esa afirmación. Todo esto se mantiene despierto sólo en tanto que el saber acerca de la persona conserva su vitalidad. Pero a medida que ese saber va degenerando a la par que la fe en las relaciones con Dios que enseña el cristianismo, se desvanecen también aquellos valores y actitudes.

El hecho de que no se reconociera la relación de la Revelación con lo humano, de que la Edad Moderna se adjudicara la paternidad de la personalidad y de la esfera de los valores personales, pero rechazara la Revelación, que constituía la garantía de estas cosas, ha dado origen al fraude intrínseco de que antes hablábamos. Todo este complejo se ha ido desvelando poco a poco. El clasicismo alemán se apoya en valores y actitudes que flotan en el aire. Su concepción del hombre es noble y bella, pero sin la suprema raíz de la Verdad, pues rechaza la Revelación, aunque se nutra absolutamente de sus resultados. Por esto su actitud humana empezó a difuminarse ya en la generación siguiente. Y no porque el nivel de ésta fuese más bajo, sino porque la cultura personal, arrancada de sus fundamentos, demostró ser impotente frente al naciente positivismo.

Este proceso ha seguido su camino hacia adelante, y cuando más tarde brotó de improviso el sistema de valores de las dos últimas décadas, tan rotundamente opuesto a toda la tradición cultural de la Edad

Moderna, tanto ese carácter repentino del fenómeno como esa contradicción fueron meramente aparentes; lo que en realidad sucedió es que se hizo patente un vacío existente ya con mucha anterioridad: juntamente con la repulsa de la Revelación había desaparecido la conciencia de lo que es auténticamente la personalidad y de su mundo de valores y actitudes.

Los tiempos venideros arrojarán una claridad espantosa, pero salvadora, sobre estas cosas. Ningún cristiano puede alegrarse de que aparezca una ausencia radical de cristianismo, pues la Revelación no es ciertamente una vivencia subjetiva, sino la Verdad absoluta, manifestada por Aquél que también creó el mundo; y todo momento histórico que hace imposible el influjo de esa Verdad está amenazado en lo más íntimo. Sin embargo, es conveniente que se descubra el fraude de que hablamos. Se verá entonces a qué cosas se llega si el hombre se desliga de la Revelación y cesa el usufructo que de ella venía teniendo.

Pero aún no hemos dado respuesta a la pregunta siguiente: ¿De qué naturaleza será la religiosidad del futuro? No hacemos referencia a su contenido revelado, que es eterno, sino a la manera de realizarse éste en la historia, a la estructura humana de ese contenido. Sobre esto habría que decir muchas cosas y se podrían hacer muchas conjeturas; sin embargo, tenemos que ser breves.

Ante todo, tendrá gran importancia lo que hemos indicado últimamente: la manifestación violenta de la existencia no cristiana. Cuanto mayor sea la decisión con que el incrédulo niegue la Revelación, y

cuanto más consecuente sea en la práctica de esa negación, tanto mayor será la claridad con que se verá qué es lo cristiano. Es preciso que el incrédulo salga de la niebla de la secularización, que renuncie al beneficio abusivo de negar la Revelación apropiándose, sin embargo, los valores y energías desarrollados por ella; que ponga en práctica sinceramente la existencia sin Cristo y sin el Dios revelado por El, y tenga experiencia de lo que eso significa. Ya Nietzsche advirtió que el hombre no cristiano de la Edad Moderna no sabe lo que significa en realidad no ser cristiano. Las décadas pasadas han proporcionado un esbozo de ello, y sólo constituyeron el comienzo.

Se va a desarrollar un nuevo paganismo, pero de naturaleza distinta que el primero. También aquí encontramos un equívoco, que afecta entre otras cosas a nuestras relaciones con la Antigüedad. El hombre no cristiano actual tiene con frecuencia la opinión de que puede suprimir el cristianismo y buscar un nuevo camino religioso partiendo de la Antigüedad. Pero en esto yerra. La historia no puede ser desandada. La Antigüedad como forma de existir pasó definitivamente. Si el hombre actual se hace pagano, lo será en un sentido totalmente diferente al del hombre del tiempo anterior a Cristo. La actitud religiosa de este hombre, pese a toda la grandeza tanto de su vida como de su obra, tuvo algo de ingenuidad juvenil. Vivió en un tiempo en que aún no había aparecido la opción que supone la venida de Cristo. Mediante ella, sea cual fuere, entra el hombre en un nuevo plano existencial; Sören Kierkegaard puso en claro esto de una vez para siempre.

La existencia del hombre cobra, a partir de esa opción, una seriedad que la Antigüedad no conoció, porque no podía conocerla. Dicha seriedad no tiene su origen en una madurez meramente humana, sino en el llamamiento de Dios, que la persona oye a través de Cristo. Abre ésta los ojos, y queda, quiéralo o no, despierta. Esta seriedad se origina en la participación a lo largo de los siglos de la existencia de Cristo; en la experiencia de aquella tremenda claridad con la que El "ha sabido lo que hay en el hombre", y de aquel valor sobrehumano con que abordó la existencia. De ahí el extraño efecto que nos producen los anticristianos que creen en la Antigüedad de no haber alcanzado la madurez.

Dígase lo mismo de la renovación de la mitología nórdica. A no ser que sirva únicamente para encubrir fines de poder, como en el Nacionalsocialismo, es tan vana como la del mito antiguo. El paganismo nórdico fue igualmente anterior a aquella opción que le obligó a abandonar el vivir al abrigo y, a la vez, prisionero de una existencia natural, con sus ritmos e imágenes, para penetrar en la seriedad de la persona, fuera cual fuese la opción que adoptase.

Con mayor razón ha de decirse lo mismo de todas las tentativas de crear un nuevo mito mediante la secularización de pensamientos y actitudes cristianos, como sucede, por ejemplo, en la poesía del Rilke de última hora *. Lo que esta poesía tiene de original,

* Véase a este respecto mi libro *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins*, Munich, 1953.

es decir, la voluntad de quitar a la Revelación su carácter trascendente y fundamentar la existencia únicamente en la tierra, muestra ya su impotencia por su incapacidad para influir sobre el nuevo ambiente que va surgiendo. Los intentos de los *Sonette an Orpheus* en este sentido adolecen de una indigencia que da lástima, y que en la pretensión expresada en las *Elegien* llega a producir extrañeza.

Por lo que hace, finalmente, a concepciones como la del existencialismo francés, que niegan de forma tan brutal el sentido de la existencia, uno se pregunta si no constituirán una especie de romanticismo desesperado, que ha sido posible por las conmociones de las últimas décadas.

Una tentativa no sólo de colocar la existencia en contradicción con la Revelación cristiana, sino de basarla en fundamentos independientes de la misma y totalmente mundanos, habría de caracterizarse por un realismo completamente distinto. Tendremos que esperar para ver en qué medida logra el Este convertir esa tentativa en realidad, y qué ocurrirá entonces con el hombre.

Ahora bien, la fe cristiana tendrá que adquirir un carácter de decisión totalmente nuevo. También ella ha de escapar a las secularizaciones, semejanzas, imperfecciones y confusionismos. Y aquí sí que podemos permitirnos, a mi parecer, una firme confianza.

Al cristiano siempre le ha resultado singularmente difícil entenderse con la Edad Moderna. Esto plantea un problema que requeriría un análisis más pre-

ciso. No queremos decir que la Edad Media, en cuanto época histórica, haya sido en absoluto cristiana, y, por el contrario, la Edad Moderna no cristiana Esto sería caer en aquel romanticismo que ha dado origen a tantas desorientaciones. La Edad Media tuvo su base en una estructura del pensamiento, del sentimiento y de la actividad que, en principio y como tal estructura, fue neutral —si así podemos hablar— respecto de la decisión ante la fe. Lo mismo vale para la Edad Moderna. En ella el hombre de Occidente adoptó la actitud de autonomía individual, lo cual no significa todavía dar juicio alguno sobre el uso religioso y moral que hizo de esa autonomía. El ser cristiano se basa en una actitud ante la Revelación que puede adoptarse en cualquier período de la historia. Partiendo de esto, lo mismo se puede decir que la Revelación es algo próximo a una época cualquiera, que decir que es remota a ella. Así, pues, también en la Edad Media se dio la incredulidad en todos los grados de decisión, del mismo modo que en la Edad Moderna se ha dado una fe cristiana auténtica. Sin embargo, esta última fue de otra naturaleza que la de la Edad Media. Al cristiano de la Edad Moderna le correspondió llevar a la práctica su fe partiendo de los presupuestos históricos de la autonomía individual, y lo hizo a menudo en forma absolutamente igual a aquélla en que la Edad Media cumplió su tarea en este aspecto. Pero, por otra parte, este cristiano encontró obstáculos que le hicieron difícil asimilar su época tan sencillamente como lo había podido hacer el cristiano del período precedente. El recuerdo de la

sublevación de la Edad Moderna contra Dios era demasiado vivo; su forma de poner todas las esferas de la actividad cultural en contradicción con la fe y a ésta misma en una situación de inferioridad, era excesivamente ambigua. Además, se produjo aquello que hemos llamado el fraude de la Edad Moderna, aquel doble juego que consistió en negar de una parte la doctrina y el orden cristianos de la vida, mientras reivindicaba de la otra para sí la paternidad de los resultados humano-culturales de esa doctrina y de ese orden. Esto hizo que el cristiano se sintiera inseguro en sus relaciones con la Edad Moderna: por todas partes encontraba en ella ideas y valores cuyo abolengo cristiano era manifiesto, y que, sin embargo, eran presentados como pertenecientes al patrimonio común. En todas partes tropezaba con elementos del patrimonio cristiano que, sin embargo, se volvían contra él. En tal situación, ¿cómo iba a tener confianza? Estas oscuridades se desvanecerán. La época futura tomará en serio aquellos aspectos en que se opone al cristianismo. Hará ver que los valores cristianos secularizados no son sino sentimentalismos, y el ambiente se hará transparente: lleno de hostilidad y peligro, pero puro y claro.

En el mismo sentido actuará también la disminución de la energía religiosa directa, al igual que de la capacidad de experiencia y de creación religiosas de que hemos hablado. La omnipresencia de la religión ayuda a creer; pero también puede oscurecer y secularizar el contenido de la fe. Si esa omnipresencia disminuye, la fe se hará más rara, pero en cambio más pura y vigorosa. Adquiere una mayor capacidad para perci-

bir lo que existe realmente, y su centro de gravedad se aloja más hondamente en la esfera de lo personal: en la opción, en la sinceridad y en la abnegación.

Lo que hemos dicho antes sobre la situación de riesgo vale también aquí respecto de la actitud cristiana, que habrá de tener un sello especial de confianza y fortaleza.

Con frecuencia se ha hecho al cristinismo el reproche de que en él el hombre encuentra un abrigo contra el peligro de la situación moderna. En esto hay mucho de verdad, y no sólo porque el Dogma con su objetividad crea un sólido sistema de pensamiento y de vida, sino también porque en la Iglesia vive aún un acervo de tradiciones culturales que fuera de ella han muerto. En el futuro el reproche tendrá cada vez menos fundamento.

El patrimonio cultural de la Iglesia no podrá sustraerse a la ruina general de lo tradicional, y en aquellos aspectos en que todavía perdura se verá agitado por muchos problemas. Por lo que hace al Dogma, pertenece ciertamente a su esencia el sobrevivir a todos los cambios temporales, ya que se funda en lo supratemporal; no obstante, puede presumirse que el modo de vida se dejará sentir en él con especial claridad. Cuanto mayor sea el rigor con que el cristianismo se reafirme como lo no evidente, cuanto más hondamente haya de distinguirse de una concepción dominante no cristiana, tanto más firmemente hará su aparición en el Dogma el elemento existencial y práctico, al lado del teórico. Desde luego, no es necesario advertir que, al hablar así, no me refiero a "modernización" alguna, a ninguna clase de debili-

tación, ni de su contenido ni de su valor. Por el contrario, se acentuarán con mayor agudeza su carácter absoluto, la incondicionalidad tanto de sus afirmaciones como de sus exigencias. Pero, en ese carácter absoluto, la definición de la existencia y la orientación del comportamiento se harán sentir, creo yo, de un modo especial.

De este modo la fe podrá subsistir en medio del riesgo. En las relaciones para con Dios resaltará fuertemente el elemento de la obediencia. Obediencia absoluta, con conciencia de que está en juego aquel interés supremo que sólo puede hacerse realidad mediante ella. Obediencia, no porque el hombre sea "heterónomo", sino porque Dios es la santidad absoluta. Se trata, por consiguiente, de una actitud totalmente opuesta a la liberal, de una actitud orientada sin condiciones hacia lo incondicionado, pero, y aquí aparece su diferencia respecto de todas las formas de fuerza, libremente. Esta incondicionalidad no significa abandono de ninguna clase al poder físico o psíquico de un mandato, sino que mediante ella el hombre da cabida en sus actos a la cualidad de la exigencia divina. Ahora bien, esto presupone madurez de juicio y libertad de opción.

También existe una confianza que es posible solamente en esta esfera de la actitud cristiana; no una confianza en un orden racional del universo o en un principio optimista de buena intención, sino en Dios, que existe realmente y es un ser activo; más aún, que obra y actúa. El Antiguo Testamento cobra así, si no me engaño, una importancia especial: muestra al

Dios Vivo, que lo mismo derriba el hechizo cósmico del mito que los poderes políticos temporales de carácter pagano, y muestra al hombre creyente que, de conformidad con la Alianza, entra en relación con esa actividad de Dios. Esto va a tener importancia. Cuanto mayor sea el ritmo con que crezcan las fuerzas anónimas, tanto más categóricamente se afirmará la "dominación del mundo" por la fe en la realización de la libertad; en la conformidad de la libertad regalada al hombre con la libertad creadora de Dios, y en la confianza en lo que Dios hace; no sólo realiza, sino hace. Aunque parezca extraño, lo cierto es que en pleno incremento del poder del mundo brota un indicio de santas posibilidades.

Esta relación entre lo absoluto y la personalidad, entre la necesidad y la libertad, permitirá al creyente mantenerse firme en el vacío y en el desamparo, y así orientarse; le permitirá entrar en relación directa con Dios en medio de todas las situaciones de opresión y de peligro, y conservar su carácter de persona viviente en medio de la creciente soledad del mundo futuro, soledad precisamente en medio de las masas y dentro de las organizaciones.

* * *

Si comprendemos bien los textos escatológicos de la Sagrada Escritura, veremos que la confianza y la fortaleza constituyen en sustancia las características

del fin de los tiempos. El ambiente de cultura cristiana y la tradición que la confirma perderán vigor. Y esto va a formar parte de aquel peligro de escándalo del que se ha dicho que en él "caerían, si fuera posible, hasta los escogidos" (*Mateo*, 24, 24).

La soledad en la fe será espantosa. El amor desaparecerá del comportamiento general del mundo (*Mateo*, 24, 12). Ni será comprendido, ni practicable. Se hará tanto más precioso cuanto que pondrá en contacto a un solitario con otro solitario. Será fortaleza del corazón procedente de la relación directa con el Amor de Dios tal como se manifestó en Cristo. Quizá se sienta este Amor de una forma totalmente nueva, con la soberanía de su carácter originario, su independencia respecto del mundo, el misterio de su último por qué. Tal vez alcance el amor un profundo sentimiento de conformidad que todavía no ha existido nunca. Tal vez suceda algo de aquello que se encierra en las palabras que nos dan la clave para comprender el mensaje de Jesús sobre la Providencia, esto es, que para el hombre que hace de la voluntad de Dios sobre su reino su primera preocupación, las cosas cambian de aspecto (*Mateo*, 6, 33).

La actitud religiosa del futuro presentará, a mi modo de ver, estos caracteres escatológicos. Con ello no tratamos de hacer un pronóstico barato sobre el fin del mundo: nadie puede decir que se acerca el fin, cuando Cristo mismo hizo saber que las cosas del fin sólo las conoce el Padre (*Mateo*, 24, 36). Por consiguiente, si hemos hablado aquí de una proximidad del fin, esto no ha de entenderse en sentido cro-

nológico, sino en sentido esencial: significa que nuestra existencia está entrando en las fronteras de la opción absoluta y de sus consecuencias; de que se aproxima a una zona tanto de las máximas posibilidades como de los riesgos supremos.

P. ALFONSO LOPEZ QUINTAS

ROMANO GUARDINI
HERALDO DE UNA NUEVA ERA

NOTA DEL EDITOR

Por tratarse de una obra destinada a un público muy amplio nos pareció conveniente añadir, en forma de epílogo, un estudio introductorio al pensamiento de Guardini. Lo escribió el P. Alfonso López Quintás, discipulo del gran Maestro durante largos años y buen conocedor de su mentalidad. En él se ha visto precisado a usar conceptos nuevos, como "pensamiento dialéctico y sineidético", "ente superobjetivo", etc., imprescindibles para formarse una idea exacta del profundo contenido doctrinal y largo alcance de las obras de R. Guardini, una de las mentes más penetrantes y equilibradas del mundo cultural contemporáneo.

Si no los explica aquí detenidamente ha sido para acomodarse al tono general de esta colección, que se dirige a lectores no especializados. Deja para ensayos posteriores el análisis técnico de todos estos conceptos, que tan decisivo papel juegan en la doctrina de Guardini.

Las dos primeras partes de este trabajo reproducen, con algunos retoques y ampliaciones, el epílogo escrito para la primera edición de esta obra. La tercera parte, y las Notas bio-bibliográficas fueron escritas expresamente para esta segunda edición.

I

UN PEDAGOGO DE ALTO ESTILO

Guardini es, ante todo, un maestro: una impresionante fusión de *ethos* socrático y *logos* platónico. Esto es urgente decirlo en un momento en el que muchos españoles, por diversas razones, están a punto de malentender su labor.

No se debe buscar en las obras de Guardini un repertorio exhaustivo de cuestiones, sino un estilo de pensar. Guardini es un sacerdote de origen italiano injertado en Alemania, que vive intensamente los problemas del hombre moderno y los analiza con clarividencia. Perspicaz y agilísimo, supo dominar sus amplios conocimientos humanísticos y científicos, filosóficos y teológicos, y conformarlos en un cuerpo bien trabado y luminoso de doctrina, merced a la aplicación inteligente de un método fenomenológico de matiz dialéctico[1]. Por eso son sus obras tan densas y dejan un poso de sabiduría en quien las sabe leer. Cada frase suya, bien cincelada y precisa, está fecundada por muchos años de meditación y de lucha. Porque Guardini es, a la vez, un apasionado de la verdad y un hombre de acción, para quien pensar es buscar la verdad en la vida, no por mero afán contemplativo o esteticista, sino

[1] Véanse las págs. 159 y s.

para vivir en verdad. Esta dialéctica dinámica entre vida y pensamiento es la que da a sus ideas relieve y firmeza. Por eso no cita. Busca la verdad, la asimila y estructura en un cuerpo armónico y la transmite: no tendría sentido detenerse en nimiedades bibliográficas. Tanto más cuanto que él no dice nada en nombre propio, antes habla desde la verdad, la verdad en que él cree hallarse. De ahí la energía de su porte intelectual, que a pesar de su firmeza no irrita, por no ser dogmático, sino realista.

Sin disminuir el valor de cada obra en particular y de toda su labor escrita, lo que realmente resulta de una imponente solidez, macizo, sin fisuras, es el conjunto de su personalidad, tal como viene caracterizada por la búsqueda apasionada de la verdad, que se trasluce en todas sus acciones y da una expresión de honda seriedad a los rasgos de su rostro noble. A Guardini hay que verlo de pie sobre la cátedra de la Universidad de Munich, captando durante horas enteras la atención de un público numeroso y abigarrado, y oirle predicar la homilía dominical en la iglesia universitaria de San Luis, y seguir de cerca su labor pastoral centrada alrededor del castillo de Rothenfels. Después se pueden comprender sus obras, que surgieron en estos ambientes, en días de desorientación y desamparo espiritual.

Guardini es un pensador que va a la teoría desde la vida: por eso se ha convertido en el guía máximo de la juventud. Hombre sano de espíritu, equilibrado y extraordinariamente armónico, ha sabido identificarse con el mundo intelectual alemán, atormentado y dramático, sin perder la compostura y el sentido latino de la forma. Debido a este equilibrio, cuya falta ha constituido la tragedia de tantos pensadores germanos, la obra de Guardini es un drama sin gesticulaciones: el pensamiento se va imponiendo por sí mismo lentamente, con un ritmo impresionante. Lo decisivo en Guardini es esto: el ritmo, el ritmo musical y el ritmo intelectual o lógica interna. Esto explica que después de una hora de clase, profunda y muy

densa, pida una prórroga de media hora a los alumnos y éstos accedan con una ovación [1 bis].

Guardini no es un *Fachphilosoph* ni un *Fachtheologe* [2]. Esto no tendría sentido en quien consagró la vida a luchar contra la disgregación intelectual [3], y a defender con toda energía e insistencia que la tarea más urgente del intelectual de hoy es recobrar la unidad perdida en el Renacimiento, por el hecho de que dividir los ámbitos del saber constituye uno de los atentados más funestos contra la verdad y, por lo mismo, contra la autenticidad del hombre. Lograr el hombre integral es la tarea de Guardini. Por eso pienso que destacar su obra es uno de los deberes más urgentes del Humanismo europeo actual.

En cierta ocasión hice constar a un amigo protestante mi extrañeza ante su asistencia asidua a las lecciones de Guardini, que expone con mano firme, sin concesiones, una concepción del mundo específicamente católica. "Lo que me interesa, contestó, es más el maestro que su doc-

[1 bis] Véase acerca de esto mi trabajo: *Guardini y el nuevo estilo de expresión oratoria.* "Punta Europa", febrero, 1961. Madrid, págs. 36-46.

[2] Hay quienes prentenden minusvalorar la labor de Guardini diciendo que no constituye un sistema. Dejando aparte la cuestión de la posibilidad de éste, lo cierto es que lo que más apremiantemente necesita una época de crisis como la nuestra no son tal vez sistemas de doctrina, sino pensadores sistemáticos, que ofrezcan un estilo firme de pensar. La obra de Guardini queda abierta, porque sus obras no son sino renovados intentos (*Versuche*) de aplicar a diversos temas un estilo de pensar. A esta apertura contribuye, además, su método de matiz fenomenológico. (Véase *Der Gegensatz,* Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1953[2], pág. 7). "Esto que acabo de decir lo llevo pensando desde hace cuarenta años", afirmó una vez en una lección universitaria. Esta vida intelectual soterrada bajo cada frase es lo que da al pensamiento originalidad, si damos a este término su más auténtico y hondo sentido. No hay que olvidar, por otra parte, que lo que decide la calidad de un pensador no es el haber tratado todos los temas de la Filosofía, sino haber estudiado algunos con un estilo definido, firme y eficaz.

[3] Véase *Lebendiger Geist.* Arche-Verlag, Zürich, 1950, prólogo.

trina". Conocer a Guardini es, ciertamente, una experiencia muy fecunda, un *Erlebnis*. Como no es posible establecer en él divisiones, debido a la actitud dialéctica de su pensar y vivir, lo que interesa es su personalidad, advertir el *pathos* de verdad que resplandece en su figura, tanto cuando se alza vigoroso en la cátedra con su largo cabello blanco y su sencillo traje negro, como cuando viaja en un viejo tranvía de barrio confundido humildemente entre los obreros. Sin pose, sencillo y enérgico, en la plenitud de una vida consagrada a la búsqueda de la verdad, Guardini es un símbolo de fuerza, de claridad intelectual y, sobre todo, de autenticidad. El amor a la verdad configura toda su persona, porque la verdad posee en él un carácter existencial, de compromiso y exigencia. Por eso, sin pretenderlo, Guardini es brillante, y ello debido no a efectismos literarios, sino a la fuerza interna del pensamiento, que lleva en sí la madurez de muchas horas de vida intelectual. En el frágil ambiente de relativismo y desarraigo en que vive desde hace tiempo Europa, Guardini ha sido, sin duda, uno de los testigos más eficaces de la verdad.

Unidad y ritmo

Lo decisivo en Guardini, como queda dicho, es el ritmo. Del ritmo que para entendernos hemos llamado musical es Guardini un virtuoso, por poseer un sentido innato de la belleza artística. Para lograr el dominio del ritmo intelectual, que muestran en grado eminente sus obras de madurez, tiene que movilizar más cualidades, pues tal ritmo es fruto de una gran claridad intelectual y una extraordinaria intuición pedagógica. Guardini altera muy a menudo el *tempo* rítmico de la narración, corta el hilo de la misma, intercala incisos, etc., y el conjunto, sin embargo, no sólo no resulta confuso, antes da una impresión tanto más fuerte de unidad cuanta más disparidad de elementos, de planos y de *tempos* rítmicos lo componen. Lo cual se explica, a mi entender, porque el ritmo del pensamiento

de Guardini obedece a una visión dialéctica de la realidad. De ahí que la movilidad no distraiga, antes concentre la atención y la intensifique. En un pensamiento dialéctico o sineidético[4], los detalles deben ser estudiados en función del conjunto, del cual vienen a ser partes integrantes que lo esclarecen, no digresiones que distraen la atención. Véase, por ejemplo, la función clarificadora de los dos primeros capítulos de la obra a que este ensayo sirve de epílogo, que en un autor no dialéctico correrían el riesgo de ser meros trozos de relleno.

Unidad y *ritmo*: he ahí las dos claves del éxito de Guardini.

El *ritmo* lo domina mediante la aplicación del método fenomenológico, que practica con mano maestra. Por partir del principio de que no se puede captar una realidad, si no se tiene la madurez humana suficiente[5], una vez planteado un problema, Guardini corta bruscamente el discurso, y con un ritmo más lento ahonda en el estudio de las categorías decisivas para la captación de dicho problema. Si se trata de comprender, pongo por caso, que "Dios es amor", según indica San Juan, una vez formulado el tema, Guardini interpela al oyente: "Pero, ¿qué es amor?". E inmediatamente lo insta a profundizar en todo lo que esta realidad implica, a fin de que gane en experiencia y madurez humanas. Una vez que el oyente ha llegado al grado de reflexión suficiente para ver el problema por dentro, Guardini da un salto en el discurso, acelera un tanto el ritmo y plantea de nuevo el tema inicial: "Dios es amor". Pero esta frase tiene ahora otro al-

[4] Tómese este vocablo en su significación etimológica, que, como es sabido, tiene mayor amplitud y potencia evocativa que el término "comprehensivo", que en cierto modo se le asemeja.

[5] A la fe, indica Guardini, se le ha ido escurriendo el mundo. Y como la Revelación sólo muestra su fecundidad al ser interrogada, y las preguntas surgen de la realidad del mundo, al practicarse la escisión fe-mundo, la Revelación pierde fecundidad y el pensamiento religioso se esteriliza. Véase *Freiheit, Gnade, Schicksal*, Kösel Verlag, München, 1949, pág. 11.

cance que al principio; parece más honda. El oyente, en efecto, va más lejos en su alcance visual, penetra más, y la solución se va imponiendo clara e impresionante en un ritmo gradualmente acelerado. Con este método logra Guardini que el oyente y el lector resuelvan por sí mismos los problemas en un proceso interno de madurez, y no se sientan arrastrados a la solución como a empellones, y vulnerados, por tanto, en su ansia de autonomía. Es la verdad quien se impone, no el maestro.

La *unidad* es debida a su estilo dialéctico de pensar [6]. Desde el comienzo de su actividad intelectual se manifestó Guardini como un temperamento dialéctico. Ya en *Vom Geist der Liturgie* se destaca claramente un modo específico de pensamiento sineidético. Pero la formulación temática y amplia de éste se encuentra por primera vez en *Der Gegensatz,* obra que orienta y unifica internamente toda la producción aparentemente dispersa de Guardini. Sólo por haber estudiado con inexcusable parcialidad a un autor que consagró su vida y su obra a defender la unidad orgánica, dialéctica del "ser vivo concreto" (*Der Gegensatz*), ha sido posible juzgar a Guardini como un publicista sin contextura interna. Por diversas razones que ahora no podemos detallar, el gran público se permitió el lujo de ignorar su obra capital desde el punto de vista metodológico, exponiéndose con ello al riesgo casi inevitable de malentender toda su labor, que, según confesión propia [7], no tiene otro intento que el de "conseguir una visión unitaria y total de la existencia cristiana". *Der Gegensatz* —anota Guardini con singular energía [8]— constituye la "dirección y medida" de todas las obras posteriores, que no son sino la aplicación a diversos temas del estilo de pensar en ella propuesto, de tal modo que, aun cuando a los veinte años de publicación le haya parecido, debido

[6] Al hablar de estilo conviene tener en cuenta que no se trata, en modo alguno, de efectismos literarios, sino de una actitud intelectual.

[7] Cf. *Freiheit, Gnade, Schicksal,* págs. 9-13.

[8] Cf. *Der Gegensatz* (págs. 7, 9, 79 y 186) y *Freiheit, Gnade, Schicksal,* pág. 9.

a su estructura, una "mera obra de juventud" [9], accedió, a ruegos de sus amigos, a publicarla de nuevo, por haber visto su tesis confirmada por las obras siguientes [10].

Si toda la producción de Guardini se deriva, en cuanto al método, de un ensayo de juventud, resulta claro que se da en ella una interna trabazón que hoy apremia descubrir, pues si algo necesitamos en estos momentos es aprender a pensar. Y el magisterio de Guardini no tiene otro fin que dar al pensamiento actual el giro de 180 grados que necesita para salvar la crisis provocada por el pensamiento cientifista.

Un nuevo estilo de pensar

Las obras de Guardini no son sino intentos renovados de mostrar que los problemas que plantea al hombre actual la época que se avecina deben ser abordados con un método nuevo de tipo sineidético, por cuanto la actitud espiritual de la Edad Moderna, cuyas consecuencias sufrimos hoy, fue inspirada por el método analítico.

Guardini ha visto con claridad que si hoy falla la comprensión de los valores específicamente humanos, ello es debido al desequilibrio existente entre el grado de desarrollo a que han llegado las Ciencias de la Naturaleza y aquél en que se hallan las llamadas Ciencias del Espíritu. Por lo cual no basta lamentar la escisión espiritual del hombre contemporáneo y anatematizar algunos de los frutos típicos del estilo de pensar moderno —la técnica, por ejemplo—, antes hay que decidirse a superar dicho estilo, evadiéndose de la seducción que ha ejercido el método científico, durante los últimos siglos, sobre los hombres de Occidente. Para salvar la crisis actual, lo apremiante es reconstruir la unidad espiritual perdida al

[9] Cf. *Der Gegensatz*, pág. 9.

[10] No quiere esto decir, sin embargo, que sus obras sean variaciones del mismo tema (tema expuesto en *Der Gegensatz*), porque no se trata de la explanación de un contenido, sino de la aplicación de un estilo de pensar a diversos temas.

final de la Edad Media, a fin de llegar a una vital y rigurosa comprensión de la existencia como un todo. Lo cual exige un método sineidético de pensar. Pues no se trata de volver a la Edad Media, en un retorno de matiz más o menos romántico, sino de ir adelante, desbordando y asumiendo a la vez la situación presente, la cual se logrará "trascendiendo las distinciones hacia el todo" [11]; trascender que no significa simplemente un romántico borrar límites, sino un potenciar el valor de los mismos, integrándolos dialécticamente en un conjunto orgánico. Por haber visto que el problema de la crisis actual no se resuelve con una mera labor de poda o una deserción, antes exige una labor positiva y rigurosamente creadora, Guardini ha mostrado desde sus primeros escritos una fuerte tensión hacia un modo de unidad que no es mera unión confusa, resultado de ver la realidad con los ojos entornados (unidad de tipo infraintelectual), sino una forma de vinculación orgánica, rica, dialéctica y, por tanto, intelectual, no "mística", como alguien ha escrito, sin medir el riesgo que supone emplear este vocablo —tan propicio a engendrar equívocos— para expresar una realidad que es fruto de la inteligencia a pleno rendimiento. Ver el conjunto en función de las partes, y viceversa, en interacción dinámico-dialéctica, es una operación rigurosamente intelectual que exige gran tensión de espíritu y agilidad. Si esto no siempre se ha visto claramente es porque al minimizar el intelecto hay que atribuir la función comprehensiva o sineidética a otras facultades, pongo por caso, al sentimiento. Pero hoy estamos viendo, con creciente claridad, que el Racionalismo sólo se supera dando al intelecto su pleno valor [12].

La crisis actual es debida a la falta de unidad [13]. "Es

[11] *Freiheit, Gnade, Schicksal*, pág. 12.

[12] Para no dificultar la lectura de este sencillo trabajo no entramos en la serie de cuestiones que plantea la teoría de Guardini sobre la *Anschauung*.

[13] Respecto, por ejemplo, a la "fe químicamente pura" de los cristianos, que "han hecho virtud amarga de la necesidad de separarse del mundo paganizado", advierte Guardini que

hora, pues —afirma Guardini—, de tomar nuevamente posiciones, intelectual y vitalmente, en la existencia cristiana entendida como una totalidad". "Es hora de ver que todas las distinciones tienen solamente un valor metódico y que, por el contrario, lo que se da en realidad es el mundo y el hombre en él, el hombre llamado por Dios, regido y salvado por El. Es hora, en fin, de pensar el todo desde el Todo [14].

Guardini ha captado el problema certeramente. Pero su gran mérito consiste, más bien, en haber caído en la cuenta de que esta visión unitaria de la realidad no puede reducirse a una mera reproducción de la de la Edad Media, por deber asumir cuanto ha sido creado hasta el momento actual por el espíritu del hombre. No se trata de un retorno, sino de una creación. "Debemos conservar lo ganado en el esfuerzo constante de los siglos pasados". "Nuestro lema no puede ser: hacia atrás. Ni a la Edad Media ni al Cristianismo primitivo. Sino siempre adelante. Adelante, trascendiendo las distinciones hacia el todo; con una actitud que, a la distancia de medio milenio, y, por consiguiente, más crítica, más seria, más cauta, se corresponde con aquella que tuvieron entonces los hombres de Occidente [15].

"es algo muy duro y esforzado (...), pero representa una crisis" (*Freiheit, Gnade, Schicksal*, pág. 10).

Lo que Guardini ataca con mayor empeño es la voluntad de los distintos ramos del saber de regirse exclusivamente por normas internas. Esta actitud de desarraigo lleva al desmembramiento, y éste al caos, porque, al perder el control sobre los diversos ámbitos del conocimiento, el hombre queda a merced del intelecto. Lo grave es que toda la Edad Moderna interpretó esa autonomía como algo perfectamente natural, y aún hay actualmente sectores intelectuales que juzgan como intransigencia dogmática todo intento de arraigo y de unificación. Este es el sentido que tiene la protesta violenta que los alumnos de la Universidad de Munich hicieron oír a Guardini cuando éste, en una clase, criticó la actitud de desarraigo que manifiestan algunos virtuosismos de Picasso y Thomas Mann. Véase *Lebendiger Geist*, prólogo.

[14] *Freiheit, Gnade, Schicksal*, pág. 12.

[15] *Ob. cit.*

Esta decisión de superar la crisis por vía de desbordamiento creador es lo que ha dado a Guardini el poder de sugestión sobre la juventud alemana, ansiosa de renovación, pero con una tensión creadora a la que no está dispuesta a renunciar. Lo decisivo en estos momentos, dirá Guardini, no consiste en mostrar a la juventud un sistema nuevo de pensamiento, sino un método apto para pensar conforme a las exigencias del día.

Flexibilidad mental y dialéctica

Este método exige una gran movilidad intelectual. Guardini se inspira, sobre todo, en la Biología, ciencia de categorías muy flexibles (*souples*), y tiende por ello a dar a los conceptos la máxima movilidad interna. "Se procurará atender a cada una de las palabras, pero sin cerrarlas en sí mismas. Se les dejará espacio libre en que puedan moverse, y libertad para retornar a sí. Pues una realidad viva sólo logra su forma perfecta cuando aboca en su evolución a una configuración definitiva, desde la cual determina retroactivamente todo el conjunto..." [16].

Quien se haya debatido largo tiempo con los problemas de la Biología (piénsese, por ejemplo, en el problema de la "entelequia") o con cualquier clase de problemas en que resplandezca la dialéctica típica del ser vivo (sobre todo si se trata de un ser vivo espiritual), por fuerza ha de sentir muy intensamente la deficiencia de los conceptos, que son fruto del pensamiento discursivo, unilateral. Al tratar con realidades de una gran flexibilidad ontológica interna (flexibilidad que va aliada con una extraordinaria firmeza), dotadas de una misteriosa interrelación dinámica, los conceptos deben desplegarse internamente y cobrar agilidad y movilidad, si han de servir para captar esas realidades.

[16] Cf. *Vom Lebendigen Gott*, St. Benno Verlag, Leipzig, 1955, pág. 8.
Nótese que no se trata de renovar el pensamiento paradójico, algún tiempo muy de moda, sino el dialéctico, que es el único apto para describir los fenómenos espirituales.

De ahí la preocupación constante de Guardini por lograr que el lector adopte una actitud intelectual muy flexible, a fin de que no tome los conceptos como algo rígido, cerrado, dado de una vez para siempre, sino como algo móvil susceptible de constante enriquecimiento. "Tiene suma importancia que el lector conceda a las palabras su movimiento y su libertad. Debe permitir a toda palabra ya pronunciada, que determine su sentido a lo largo del discurso. Y dejar que una frase —impotente para expresar por sí sola el misterio (...) de la vida divina— se enfrente con otra frase, contradiciéndola en forma de interrogación, de duda, y a veces incluso, de oposición, pues a menudo es ésta la única forma de imprimir al pensamiento la movilidad que le permite superar la limitación de los meros conceptos" [17].

Guardini se esfuerza reiteradamente por que el lector considere cada elemento de los que forman un libro o un discurso —palabras, frases, períodos, capítulos, etc.— como partes dialécticas de un todo, en el que cobran su verdadero sentido y valor. Si ante las dificultades de este juego dialéctico, afirma, se abstiene el lector de emitir juicios precipitados, "antes se mantiene a la espera, con ánimo abierto, atendiendo al conjunto, aquello mismo que en principio le pareció falso será tal vez lo que le descubra en toda su autenticidad el sentido de lo expuesto" [18].

Hay que despojar al vocablo "Dialéctica" de toda resonancia hegeliana, y ver en él la expresión de una interacción mutua de realidades. El método dialéctico exige de la mente la tensión sineidética necesaria para ver las partes en función del todo y el todo en función de las partes, con la conciencia de que en todo conjunto dialéctico —y tales son los fenómenos vitales y espirituales— no se puede pasar de las partes al todo, o viceversa, por la elemental razón de que no es posible comprender una parte sin estar captando de algún modo el todo con el cual está vincula-

[17] *Ob. cit.*, pág. 9.
[18] *Ob. cit.*

da, y al revés. Se trata de una labor de conjunto, tensionada, sineidética.

Lo que dificulta la recta intelección de este método es la tendencia a partir del principio de que sólo lo objetivo-mensurable (*handgreiflich*) es real, pues, dado que el estilo sineidético de pensar se dirige sobre todo a la captación de las realidades superobjetivas [19], hay quienes prejuzgan que no se trata de algo riguroso y serio.

Para entender la actitud de Guardini hay que volver constantemente sobre el hecho de que el método analítico-objetivista, tomado en préstamo a las Ciencias de la Na-

[19] Por contraposición a "ser objetivo" (*das gegenständliche Sein*), la expresión "ser superobjetivo" (*das ungegenständliche Sein*) quiere indicar aquellas realidades que, por desbordar las categorías de espacio y tiempo, no pueden ser captadas de modo sensorial, sino sólo mediante una facultad intelectiva que tenga la amplitud de visión necesaria para captar realidades internamente móviles —movilidad que implica una gran firmeza ontológica—. No se olvide esto, para no rechazar desde el principio, por temor al Relativismo, una doctrina que puede contribuir muy eficazmente a superar éste de modo radical—. Piénsese en la noción de sustancia, de entelequia, de intersubjetividad personal, de sociedad, etc. Nótese de paso que, aunque todos los seres espirituales sean superobjetivos, el ser superobjetivo no se confunde con el ser espiritual, por abarcar más campo.

Es del mayor interés destacar que, contra lo que se afirma con frecuencia, el ser superobjetivo no sólo es real, sino que constituye la parte ontológicamente más valiosa de la realidad. De ahí mi preferencia por el afijo "*super*" (superobjetivo), que no está expuesto a tan graves malentendidos como el sencillamente negativo "*in*", (in-objetivo), tan usado por los pensadores existenciales. (Véase, por ejemplo, K. Jaspers: *Der philosophische Glaube*; M. Heidegger: *Der Satz vom Grund*; G. Marcel: *Le mystère de l'être*).

Guardini parte del principio de que el ser superobjetivo es tan susceptible de percepción y descripción por parte del hombre como el objetivo, contra lo que opinan muchos pensadores actuales, que han logrado, con el escamoteo de los conceptos "objetivo" e "inobjetivo", éxitos espectaculares entre un público pronto a aplaudir toda legitimación filosófica del agnosticismo nihilista, es decir, del pesimismo típico de toda postguerra.

turaleza, fracasó espectacularmente al ser aplicado a las llamadas Ciencias del Espíritu, y a este fracaso se debe el retraso bochornoso en que se halla hoy día la investigación de las categorías propias del ser espiritual [20]. Hay que superar, pues, urgentemente el Racionalismo, pero sin renunciar a la vida rigurosamente intelectual, volviendo, por ejemplo, al culto de la Tierra, en cualquiera de sus aspectos, sino dando al intelecto su pleno valor. Guardini no se acoge nunca a esos vocablos, tan sugestivos para temperamentos románticos, como Tierra, Naturaleza, Devenir, etc., antes se impone el deber de una suma claridad y una esforzada comprensión, a fin de hacerse luz por vía de profundización y amplitud.

Conviene notar a este respecto cómo el P. I. Herwegen, al prologar la primera edición de *Vom Geist der Liturgie* destaca la necesidad de llegar a una "comunidad orgánica", lo cual no impide que seguidamente afirme que lo litúrgico es algo "objetivo y colectivo". Para entender rectamente estas afirmaciones conviene advertir que "lo colectivo" no significa aquí un "todo de tipo gregario", sino un conjunto dialéctico, razón por la cual no se opone a lo individual, antes lo integra. Con lo que salta a la vista que lo objetivo y lo personal no son términos opuestos, ya que la dualidad "objetivo-subjetivo" es confusa. Con el término "objetivo" suele indicarse lo que es independiente del capricho individual por oposición a "lo subjetivo". Pero con ello no está dicho que lo independiente del capricho individual deba ser algo "objetivo-plástico" (entendiendo el vocablo objetivo no en oposición a "subjetivo", sino a "superobjetivo"). Todo el ámbito del ser superobjetivo es en este sentido rigurosamente objetivo. Por eso una

[20] Si el liberalismo, por ejemplo, se muestra incapaz de resolver los problemas planteados por la sociedad, que es una comunidad personal, orgánica, ello es debido a ejercitar un tipo de pensamiento analítico, que no se adapta a las realidades espirituales. Hay que llevar a cabo una Sociología comprensiva o dialéctica.

realidad, si es dialéctica, puede ser, al mismo tiempo, colectiva, objetiva y personal [21].

Basta hojear las obras de Guardini para observar que éste aborda todos los temas con un método sineidético, evitando la unilateralidad. No cae, sin embargo, en un sincretismo meramente conciliador, pues éste suele darse cuando se pretende hallar el justo medio entre dos teorías consideradas como opuestas, y Guardini tiene la agilidad mental suficiente para ver que muchas de las realidades a primera vista irreconciliables no son, sino polos de un todo dialéctico. Conclusión a que aboca necesariamente quien estudie con sinceridad los fenómenos, y los explique sin preocupaciones demagógicas. El recurso a los contrastes en la técnica de la descripción es procedimiento brillante muy halagado por el éxito. De ahí que el pensamiento sineidético exija un alto grado de amor a la verdad, ya que, pese al esfuerzo de comprehensión que implica, puede dar a mentes superficiales la impresión de un blando sincretismo conciliador o contemporizador, que nunca fue secreto de grandes éxitos.

Al estudiar la obra que epilogo veremos ejemplos claros de este estilo de pensar.

[21] Cf. *Vom Geist der Liturgie,* Herder Verlag, 1957, páginas 10-12.

La Liturgia supera la actitud de arbitrariedad o capricho individual, por ser el modo de expresión de la comunidad, que es una realidad dialéctica.

II

HACIA UNA NUEVA EPOCA

Inseguridad y riesgo creador

Esta obra está construida con la técnica típica de su autor. Plantea el problema, vuelve atrás para ganar en perspectiva y hondura, y al final aborda la solución del problema con toda amplitud dialéctica. Para captar el sentido de nuestra situación, Guardini estudia sucintamente el proceso de formación del espíritu moderno a partir del mundo medieval. El núcleo de la obra lo forma el capítulo III, que describe el proceso de disolución del espíritu moderno y el de formación de la época nueva que se está hoy día indudablemente gestando. Esta última parte constituye la aportación original y la más importante del libro [22]. Al leerla nos duele, sin embargo, su brevedad, por razón de ser Guardini una de las mentes que con más probabilidad de acierto puede diseñar la época que está en trance de formarse, si no se olvida que tal diseño más que una labor descriptiva exige una labor creadora. Claro está

[22] A lo largo de esta obra se ha traducido el vocablo *Neuzeit* por "Edad Moderna". Es menester advertir que para Guardini no tiene el sentido en que suele emplearse en los textos de Historia, antes alude a un proceso cultural, es a saber, la trayectoria que ha seguido Occidente espiritual y culturalmente desde el Renacimiento hasta nuestros días.

que con esto no oponemos reparos ni al libro, que en su origen no fue sino una modesta introducción al estudio de Pascal, ni al autor, cuya obra escrita y hablada no es sino la descripción de esa época anunciada [23].

De la lectura de este capítulo una cosa queda tremendamente clara: el hombre de hoy vive en una situación de *insecuritas*. Como Peter Wust, Guardini capta en toda su dramaticidad la dialéctica del espíritu humano, y reacciona con un tipo de pensamiento sineidético, único que puede orientarnos en el ambiente móvil y desamparado de nuestra época, por no ser dicha *insecuritas* sino fruto de la ambigüedad y la flexibilidad (*souplesse*) de la vida actual. Rotas las amarras (mundo de formas y esencias, símbolos, etcétera) que le servían de apoyo, el hombre de hoy se encuentra en la soledad típica del supercivilizado que, por haber ido demasiado lejos en alas de la técnica, no puede convivir con los frutos de su saber. Este desequilibrio entre el poder hacer y el poder vivir (o convivir) provoca en el hombre actual una grave y creciente desazón.

El concepto de Naturaleza, que Goethe vivió con más intensidad y plenitud que nadie, ya no existe. La Naturaleza dejó de ser algo unitario, casi de tipo personal, dotado de un halo romántico de bondad y espíritu protector, para convertirse en un manojo frío de fórmulas, que si enardecen al sabio poco tienen que decir al corazón de quien se deja llevar, como suele el hombre moderno, por la Lógica natural, la Lógica de los ojos y del corazón [24]. Lo

[23] En la página 123 de esta obra —que sólo pretende ser "un intento de orientación"— advierte el autor que no quiere detenerse en la descripción de esa época nueva, sino ayudar tan sólo a la comprensión de un autor que desborda la Edad Moderna.

[24] Es interesante notar que para guardar el equilibrio entre el poder hacer y el poder vivir no se debe volver atrás, sino aprender a captar el elemento vivencial que alienta en el nuevo estilo no plástico de pensar. No sólo lo que entra por los sentidos es objeto de vivencia, sino también cuanto, trascendiéndolos, se revela a su través. De aquí arranca una posible comprensión del Arte abstracto. Recuérdese la polémica surgida en torno a la obra de Sellmayr: *Verlust der*

plástico visual desaparece a marchas forzadas de la Ciencia. La técnica —que había convertido a la Naturaleza en amiga y protectora del hombre—, impulsada por su espíritu de autonomía y por el mito del Progreso, quiso seguir su camino sin trabas, con lo cual despojó a la Naturaleza de su carácter sagrado y la degradó a la condición de material disponible para satisfacer el ansia humana de poder. A la vuelta de graves desilusiones, el hombre empieza hoy a advertir con asombro que el primer fin de la técnica es la creación de poder.

Las tres realidades esenciales para la Edad Moderna —Naturaleza, sujeto humano y Cultura— han adquirido una extrema movilidad que desorienta al hombre actual, falto de categorías adecuadas para moverse en un ambiente tan lábil. El hombre de hoy se siente extrañamente libre, con una libertad que en gran parte es desamparo. Tanto más urgente es la necesidad de una profunda vida interior que colme el vacío abierto por la pérdida de una cultura de carácter unitario.

Debemos, pues, aplicarnos a salvar lo esencial y destacarlo, a fin de que aprenda cada uno a conformar su vida por propia cuenta. Lo grave es, sin embargo, que la solución de la crisis actual debe ser dialéctica, es decir, estrictamente personal y solidaria a la vez. Lo cual exige una fuerte dosis de agilidad mental y de sinceridad. Día a día, la vida se va tornando más difícil de orientar con los ojos humanos. La cultura ha perdido su aspecto bienhechor, fructífero, para hacerse más "dura y esforzada". Ha perdido el sentido del ritmo, y se ha desequilibrado: "le falta lo orgánico en cuanto al crecimiento y a la pro-

Mitte. Por haber identificado los conceptos *plástico* y *natural*, se consideró como antinatural el Arte y la Ciencia que desbordan el poder de captación sensibles. De ahí el matiz eticista del vocablo deshumanización, que Guardini se esfuerza por neutralizar. Véase a este respecto: R. Guardini: *Ueber das Wesen des Kunstwerkes*, R. Wunderlich Verlag, Stuttgart, 1959[2]. E. Gilson: *Painting and Reality*, Pantheon Books, New York, 1957; J. Maritain: *Creative Intuition in Art and Poetry*, A. W. Mellon Lectures, 1962.

porción"; por eso resulta *antinatural.* Y es de notar que hasta ahora el concepto "natural" entrañaba una valoración ética, porque la Naturaleza ostentaba un carácter de realidad ejemplar. Ahora la Naturaleza fue despojada de su carácter casi personal de Madre nutricia y del poder de sugestión simbólica que antes poseía. El hombre se siente cada día más expuesto al peligro. Al independizarse las obras culturales de su artífice, la Cultura deja de ser la hermana menor de la Naturaleza que ampara y ayuda al hombre, para convertirse en su amenaza constante y creciente. En la Edad Moderna se legitimaba la técnica, incluso en sus defectos, bajo el pretexto de que creaba seguridad y bienestar. Pero se cayó en la elemental ilusión de creer que el hombre es dueño de sus obras, olvidando el hecho gravísimo de que la creación engendra orgullo, y éste provoca un desequilibrio entre el poder que se tiene sobre las cosas y el poder que se tiene sobre el poder. Nada extraño que posteriormente se haya pretendido explicar este fenómeno a costa del pretendido carácter demoníaco de la técnica, por no saber o no querer reconocer que todo este proceso, en su comienzo y desarrollo, se asienta sobre la falta de una Etica del Poder. No radica el peligro en el crecimiento de la técnica, sino en la desproporción entre el poder que ésta crea y la madurez ética de los usufructuarios del mismo [25]. El hombre necesita lograr, con toda premura, la madurez de espíritu necesaria para elevarse sobre sus obras y dominarlas. Por eso pide Guardini amor incondicional a la verdad, valentía y ascética: para sobreponerse a la técnica debe el hombre dominarse a sí mismo y domeñar su voluntad indómita de poder.

Esto explica que todos los pensadores actuales de visión clara exijan con apremio la creación de las categorías intelectuales que exige nuestra época. Por mi parte pienso que

[25] Este tema —uno de los favoritos de Guardini— fue abordado por éste en *Die Macht* y *Der unvollständige Mensch und die Macht*, obras que, en muchos aspectos, son complemento obligado del presente libro.

cuantos tienen responsabilidad debieran dedicarse intensamente a superar de una vez para siempre el método cientificista, con su tendencia objetivo-analista, para dar paso al método sineidético, que es, sin duda alguna, el método auténtico del pensar filosófico. Conviene, en efecto, meditar seriamente en las consecuencias que se seguirían de la falta de un estilo de pensar específicamente filosófico en un momento en que la Ciencia empieza a bordear con más radicalidad que nunca los límites de la Filosofía y la Teología.

A las puertas de un nuevo reino

A esta tarea está dedicada la obra toda de Guardini. Ante el problema que plantea la *insecuritas* —advierte éste con gran visión—, no hay que perder la confianza en las propias posibilidades e intentar un retorno al pasado, desechar la técnica y anatematizar a la "masa", sino desbordar los problemas por dentro, pasando adelante. Para lo cual, por tratarse de problemas que arrancan de la unilateralidad del pensamiento moderno (espada de dos filos, que presenta frutos espléndidos y consecuencias nefastas), debemos echar mano de un pensamiento sineidético que permita al hombre sentirse intelectualmente a la altura de su ser, al adoptar como ámbito de vida intelectual no el ser objetivo, sino el superobjetivo.

El pensador sineidético no iniciará la vida intelectual filosófica por el estudio de los estratos inferiores del ser, seducido por el prestigio de "exactitud" que le ha valido al ser inferior su pobreza ontológica, sino por el plano donde surge y florece el espíritu humano: el ámbito de la intersubjetividad personal. El hombre que piensa de modo sineidético verá una poesía inefable en los racimos de fórmulas, y se enardecerá ante realidades que es imposible describir de modo sensible-objetivista (*anschaulich*)[26]. De-

[26] Véase acerca de esto: Conrad-Martius (H.) y Emmrich (C.): *Das Lebendige, die Endlichkeit der Welt, der Mensch*, Kösel Verlag, München, 1951. Portmann, A.: *Zoologie und*

jará de sentirse a la zaga de las Ciencias de la Naturaleza, para complacerse en la contemplación de los ámbitos de ser que no son susceptibles de descripción exacta por exceso de riqueza y flexibilidad ontológicas. La nueva época que se está formando se asentará, sin duda, sobre unas cuantas mentes dialécticas, espíritus flexibles y firmísimos, que sepan orientarse y crear un orden cultural en el mundo espléndidamente móvil en que empezamos a vivir. Porque hay que recordar que cuando se sabía muy poco de la Naturaleza, se la temía; cuando se supo algo, se le rindió adoración y se le llamó madre; al saber un poco más, se la quiso dominar, reduciéndola a un puñado de fórmulas, al que daba reparo atribuirle un ser personal; y ahora que nos hemos puesto a investigarlo todo sin prejuicios tropezamos con el misterio en todas partes. Libre de la tiranía de las abstracciones y sustancialismos mal entendidos, el hombre de la nueva época va a vivir con más intensidad que nunca la presencia inmediata y enérgica del Dios Creador. Pues la lejanía de la Naturaleza que hoy nos sobrecoge encierra —como indica Guardini— un sentido muy positivo, en cuanto desarrolla un modo de experimentar indirecto. Una vez más, extremar un proceso de crisis nos trae la redención; cuando creíamos insalvable la distancia del hombre a la Naturaleza, el vértigo nos hace descubrir el auténtico modo de salvarla, consistente en pensar cada tipo de ser con las categorías pertinentes. ¿Por qué nos empeñamos en querer ver con los ojos realidades que trascienden el orden sensible? ¿En qué basamos, por ejemplo, nuestro secular intento de describir la materia con categorías geométricas? ¿No habrá en cada partícula de ser una profundidad hasta ahora insospechada que no se puede medir con escuadra y cinta métrica? Vistas las cosas con profundidad, ¿con qué método podremos captar ese halo de consagración que hace de cada suceso de la vida algo más que un desgaste de energías? Una

das neue Bild vom Menschen, Rowohlt, Hamburg, 1958[2]; Weizsäcker, C. Fr. von: *Zum Weltbild der Physik*, Hirzel Verlag, Stuttgart, 1958.

vez más, pero con otro espíritu, volvemos a la idea de Hegel de que en el todo está la verdad. Pero convenzámonos: esa orla de realidad que acompaña y acompañando constituye a cada ser sólo la puede captar en su auténtico sentido de realidad constitutiva el pensamiento sineidético. En este sentido, el fracaso de un pensador tan caracterizado como Husserl podría ser aleccionador y constituir una llamada de atención a cuantos siguen pretendiendo hacer de la Filosofía una "strenge Wissenschaft".

En este momento de graves decisiones, caracterizado por un decidido afán de autenticidad —Guardini anota resueltamente que la gran virtud de esta hora es la sinceridad descarnada—, lo que urge en primer lugar, es decidirse a estudiar cada tipo de ser con sus categorías propias, evitando todo posible escamoteo de categorías, fraude intelectual que ha llevado al pensamiento moderno al borde de la confusión. Este es el gran intento de Guardini: *hacer justicia al ser, para vivir en verdad.*

Persona, masa y técnica

Por eso consagra sus energías —a lo largo de toda su obra— a salvar a la *persona humana* en un mundo de masas, es decir, a lograr que se trate al hombre como a una persona (categoría espiritual), no como a un número de la masa (categoría infraespiritual), o, dicho con más claridad: lo que Guardini intenta, es conseguir que se interprete el conjunto humano no como una "masa", sino como un organismo dialéctico. La seguridad con que trata Guardini el problema de la masa resulta sorprendente, si se tiene en cuenta la desorientación que se ha arrojado sobre este tema al abordar su solución desde los mismos supuestos que habían originado el problema, utilizando categorías ajenas a la realidad de que se trata, con el fin no confesado de lograr el éxito de galería que sigue a todo hábil escamoteo de conceptos.

En la *masa* se hace más tangible el problema del valor del individuo humano. Al sentirse en desamparo, el hom-

bre se ve forzado a plantear el problema de su salvación, la salvación de lo más esencial: su ser de persona. Que en las aglomeraciones humanas provocadas por la Edad Moderna hay gran probabilidad de que se pierdan los valores individualistas que forman la *personalidad* del hombre, es cierto. Pero quizá esta pérdida afirme el valor de la *persona*. Por eso afirma Guardini que es en la misma masa, en la que corre el más grave riesgo de ser tratada como instrumento, donde la persona humana puede florecer con más fuerza [27]. Pues la persona sólo puede salvarse en un clima de solidaridad, concepto dialéctico que aúna lo colectivo (elemento de fuerza hoy imprescindible) y lo individual. Por eso no ha logrado nunca el pensamiento analítico-individualista plantear debidamente el problema de la masa. Si se llegase a entender la camaradería desde la persona, es decir, si se lograse llenar de contenido personal esa colosal estructura formalística que llamamos camaradería vendría ésta a constituir —afirma Guardini— la gran aportación positiva de la masa al problema del hombre. Nótese que Guardini defiende los valores de la persona humana movido no sólo por motivos religiosos, sino, ante todo, por su temperamento dialéctico, que le lleva a enraizar el valor del hombre en la unidad funcional que implica la persona. La persona solidariza al hombre con el mundo, con los hombres y con Dios, pues ser persona significa ser llamado por el Creador a una vida de esencial solidaridad.

El problema de la masa no es, pues, cuestión de *cantidad*, sino de *calidad*, y de calidad no sólo cultural, sino espiritual, es decir, calidad integralmente humana. Pues no se trata de salvar las personalidades, sino las personas. Es un problema de Humanismo, no sólo de Cultura. Por eso plantear esta cuestión desde supuestos individualistas, como se ha venido haciendo, no puede llevar sino al gesto amargo de la diatriba, recurso demagógico halagado por el éxito, pero estéril para la causa de la verdad. —No hay que olvidar, entre otras cosas, que el inventor de la monstruo-

[27] Véase el texto, pág. 92.

sa expresión "material humano" fue el Liberalismo—. Ante los ataques provocados por el resentimiento y la incomprensión, consuela observar la serenidad y amplitud de espíritu que supone ver en la masa un valor positivo, como hace Romano Guardini.

Esta fidelidad de Guardini a cada tipo de ser le insta a exigir que no se distienda la unidad del ser dialéctico. Por eso reacciona muy eficazmente contra todo lo que, bajo pretexto de "pureza" —Razón *pura,* Arte *puro,* Ciencia *pura,* etc.—, rompe una lanza en favor del Nihilismo.

La misma actitud le lleva a considerar la *técnica* como un poder del hombre, no como un mero sustitutivo de los instintos fallidos, y a entender el poder técnico como algo rigurosamente humano no susceptible de emancipación [28].

Considerar la técnica como un medio de suplir la pretendida deficiencia biológica del hombre —como si el grado de adaptación a la Naturaleza midiese la categoría ontológica de un ser—, obliga a reprobar la técnica en la medida en que hace ésta abocar al hombre a una situación de *insecuritas* radical. Pero aquí late un equívoco que urge delatar. La técnica, vista en rigor, no constituye algo negativo, sino algo eminentemente positivo, como manifestación que es de la potencialidad del hombre, ejemplar modélico de la Creación. De ahí que si la técnica va muy lejos y desborda la capacidad vivencial del hombre, no debe éste volverse contra la obra de sus manos, sino perfeccionarse, superarse, movilizando todas sus potencias para dominar su poder técnico, que no es absolutamente demoníaco como a veces se afirma, sino tan sólo en el grado en que lo es todo ser artificial que, siendo fruto de una mente humana, se evade de ésta en cierto grado.

El problema actual no consiste, por tanto, en iniciar un retorno, sino en conseguir el equilibrio entre el artífice y el artefacto, el hombre y las producciones del hombre. La actitud que procede es un optimismo entendido

[28] Véase acerca de este tema mi Epílogo a la obra de Theodor Haecker: *¿Qué es el hombre?*, Edic. Guadarrama, Madrid, 1961, págs. 201-232.

como tarea, actitud no de conformismo satisfecho, sino de superación creadora, que tiende a poner en forma todas las posibilidades humanas, "trascendiendo las distinciones hacia el todo", en la convicción de que el hombre es un ser espiritual capaz de desbordar el ámbito rígido de lo mensurable, y vivir en un mundo móvil de dinamismo dialéctico. Lo cual —debido a la interna dialéctica de las categorías de fondo y de forma, *Form-Fülle*—, no implica relativismo alguno.

La especulación físico-matemática y, más gravemente aún, la biológica han lanzado al hombre a mundos intelectuales en que no rige la Lógica objetivista creada sobre el molde de las realidades mensurables. Por eso se siente inseguro y desazonado. En este momento de pesimismo, en que voces autorizadas claman por un retorno a épocas antiguas que nos libere definitivamente del intelecto que provocó la crisis, Guardini afirma con toda decisión, sin vaguedades románticas, que la solución radica en entrenar ese intelecto y ponerlo a su máxima tensión. Ahora bien, el fruto de la facultad intelectiva puesta a pleno rendimiento es, justamente, el pensamiento sineidético. Se trata de una labor de perfeccionamiento, no de renuncia.

Nada extraño que deseche Guardini la abstracción por lo que pueda implicar de unilateralidad. No por vía de despojo, sino de enriquecimiento hasta la plenitud se logrará situar de nuevo al hombre en posición de guía, supuesto que el fracaso sólo afecta al hombre despojado del Racionalismo, que consagró la abstracción como recurso de éxito y logró frutos espléndidos hasta lo inhumano. Por eso clama Guardini: nada de retorno, siempre adelante, pero sin exacerbar las divisiones, antes trascendiendo las distinciones hacia el todo. "Esto significa, en lo tocante al pensamiento, que no podemos limitarnos a considerar los fenómenos en cada uno de sus aspectos por separado, antes debemos estudiarlos a través de toda la altura, amplitud y profundidad de la existencia cristianamente entendida, y ensayar su explicación desde la Psi-

cología, la Filosofía y la Teología simultáneamente, sin que sea lícito objetar que de esta manera se borran los límites y confunden los diversos ámbitos, y otras cosas semejantes" [29]. En cuanto se evada el hombre a la seducción del método físico-matemático, y comprenda que el conocimiento es tanto más pleno cuanto más rico y comprehensivo, y tanto más pobre cuanto más exacto, cobrará verdadera libertad y se sentirá a gusto en esta época de flexibilidad desatada.

Otro ejemplo, no de sincretismo, sino de fidelidad a la condición dialéctica del ser vivo y del ser espiritual, viene dado por la explicación de la *libertad*. Debido a su actitud unitaria —observa Guardini— la Edad Media entendía la obediencia no como una renuncia a la autonomía personal, sino como una apertura al Absoluto, es decir, como el verdadero polo dialéctico de la libertad. Esta actitud sineidética es la que permitió a la Edad Media lograr "un conjunto de una grandeza de estilo, de una intensidad de forma y una riqueza de estructuras vivientes tales, que, en comparación, nuestro modo de existir le parecería, tal vez, extremadamente primitivo".

El sentido de lo superobjetivo

El secreto del estilo de pensar de Guardini radica en su innato instinto para captar la condición superobjetiva del ser. Por eso tiende a la unidad y se opone al método objetivo-analista, ya que el ser dialéctico es superobjetivo. Realizar una teoría del ser superobjetivo es una de las tareas más urgentes de la vida intelectual contemporánea, dado caso que el porvenir de la Filosofía depende, indudablemente, de la capacidad de los pensadores para vivir en contacto vivencial inmediato con el ser superobjetivo y captar la condición real del mismo. De hecho, la próxima época no se dejará regir por criterios empiristas, pues todo nos hace presumir que irá captando con creciente precisión la

[29] Cf. *Freiheit, Gnade, Schicksal*, pág. 12.

existencia del ser superobjetivo, que la Edad Moderna, por un espejismo debido a un falso concepto de la verdadera objetividad, intentó sistemáticamente perder de vista. A ese ser superobjetivo alude Guardini al decir: "Todo lo existente trasciende su propio ser. Todo acontecimiento significa más que su realización escueta. Todo hace referencia a algo que está por encima o más allá de sí. Solamente desde ese algo recibe su plenitud" (pág. 130).

Que un sistema filosófico tan espléndido como el Idealismo haya sucumbido ante la irrupción de una corriente tan pobre de recursos como el Positivismo, es un escándalo histórico sólo comprensible si se considera que, en el fondo, tal sistema estaba fundado en una actitud racionalista que había perdido el órgano de lo superobjetivo. Por cuanto es éste quien da sentido al ser, vigor y solidez, al constituir la unidad interna del mismo, una Filosofía que no posea el sentido de lo "inverificable" (Marcel) despoja a la realidad de lo que tiene de más profundo, para hacer de los seres una apariencia de ser. En realidad, los ataques del Positivismo no le vienen al Idealismo desde fuera, sino desde dentro. De ahí que la vuelta a la Metafísica, iniciada en Europa no bien el Positivismo hizo crisis en la primera Guerra Mundial, no pueda lograrse con un retorno al cultivo de los ámbitos meramente vitales del hombre, antes exige la movilización de todas las facultades humanas, intelectivas, volitivas y afectivas. Ante la magnitud de la tarea que se abre al hombre actual, toda unilateralidad es suicida. Hay que elevar al hombre a la plenitud de sus facultades e integrarlo vitalmente en una comunidad orgánica. Sólo así, puesto en verdad y a pleno rendimiento, podrá el hombre volver a sentirse creador y guía de la Cultura. Es mérito de Guardini haber advertido esto a su debido tiempo y con la mayor precisión.

Lo grave fue que la Edad Moderna, por su proximidad a la Edad Media, pudo apropiarse los frutos de una cultura cuyos principios no compartía, y prorrogar de ese modo el plazo de existencia a un estilo de pensar que, por haberse desarraigado de la fe, tenía los días contados. Lamentable-

mente, la Edad Moderna no vio que hay fenómenos que, siendo esenciales al hombre, sólo afloran a superficie si es situado éste en un conjunto que lo desborda [30]. Así pudo permitirse el fácil juego de atacar a la Religión y vivir de los frutos de la misma, apropiándose con la mayor arrogancia realidades que no son sino verdades de fe secularizadas. Actualmente, sin embargo, esta actitud de radical insinceridad se está haciendo imposible. A partir, sobre todo, de Nietzsche se exige claridad descarnada y decisión, de modo que si alguien quiere hacer frente al Cristianismo debe arrostrar el grave riesgo de abandonarlo radicalmente. Por eso se consideraba Nietzsche como un tipo único, ejemplar de prueba sin imitación posible. Ahora podremos ver la fecundidad de la actitud de desarraigo pleno. Experiencia que encierra, sin duda, graves peligros, pero cuya utilidad es innegable en orden a ayudar al hombre actual, ansioso de renovaciones radicales, a ponerse en verdad.

La Edad Moderna, con su método analista, creyó poder explicar la compleja realidad del mundo mediante el simple esquema de la causalidad científica, renunciando con ello a lo más valioso de la realidad: su contenido de misterio. Lo cual explica que al hacer crisis en la primera Guerra Mundial este modo de pensar, empezasen a cobrar valor categorías como la de misterio, piedad, sencillez (*Naivität*), reverencia (*Ehrfurcht*), etc., señal inequívoca de que el hombre europeo volvía a recobrar el sentido de lo superobjetivo. A este respecto, el hombre más característico de Europa, al lado y quizá antes que Theodor Haecker, fue sin duda el genial maestro de escuela austríaco Ferdinand Ebner, cuyas intuiciones, juzgadas hace 30 años como parafilosóficas, merecen en la actualidad el calificativo de geniales [31].

[30] Recuérdese la teoría de Guardini acerca de la persona humana. Cf. *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen.* Würzburg. Werkbund Verlag, 1954[4].

[31] Cf. *Das Wort und die geistigen Realitäten.* Herder Verlag, Wien, 1952; *Das Wort ist der Weg.* Herder Verlag, Wien, 1949.

Desarraigo y desamparo

Si algo estamos viendo con claridad en esta época de crisis es que una cultura sin arraigo y unidad no se sostiene. Y a la Filosofía el arraigo le viene de la fe [32]. De ahí que, a pesar de los esfuerzos realizados por espíritus de gran calidad, el intento de fundamentar la Cultura en los valores de la Tierra para prescindir de lo trascendente haya fracasado con ejemplar rotundidez. Pues la magnitud de las desgracias que han sobrevenido a Europa en los últimos tiempos es suficiente para lanzar a los espíritus a exigencias de claridad y eficacia tales, que no hay prestigio literario o cultural que pueda sostener una doctrina sin consistencia. Estamos, pues, en un momento de grandes exigencias, que no pueden ser acalladas con el mero gesto de añoranza de algo pasado [33], sino mediante un supremo

[32] El rasgo más esencial de la nueva época que Guardini anuncia es, sin duda, el cultivo de la persona humana, fundamento de toda vida espiritual y comunitaria. Y dado que esta visión de la persona humana es debida al Cristianismo (Cf. *Welt und Person*), la nueva época necesitará vincularse muy estrechamente a la fe. El paganismo, afirma Guardini, no logró nunca evadirse de la atmósfera mítica, en que la persona carece de plena libertad y conciencia de sí.

[33] Es ilustrativo notar que si la Edad Moderna desplazó al hombre y a la Tierra de su puesto de primacía, al sentir más tarde el vacío del Racionalismo, se volvió a considerar a la Tierra como Madre Naturaleza (piénsese, por ejemplo, en Hölderlin), dando nuevo vigor al concepto goethiano de la misma. Falto del bagaje intelectual necesario para moverse holgadamente en el mundo intelectual de hoy y superar la situación de desamparo que creó el desarraigo racionalista, y necesitado, por otra parte, de un apoyo que dé calidad humana a su saber, el hombre moderno ensayó toda clase de retornos (a lo clásico, a lo pagano, a la Edad Media, a la época romántica, etc.), en busca de su amparo que no podía obtener, pues *la seguridad en estos tiempos no se da como fruto de una huida, sino de un compromiso consciente y esforzado.* Acerca del tema de la huida, véase: Max Picard: *Die Flucht vor Gott.* Rentsch Verlag, Erlangen-Zürich, 1951 [3]. (Hay versión castellana de Narciso Sánchez Morales en Ediciones Guadarrama, Madrid, 1962).

esfuerzo de gran rigor, de claridad radical, de plenitud de pensamiento.

Cada vez resulta menos cierto que el Cristianismo sea un refugio. Lo es, ciertamente, en cuanto da firmeza de criterio al que lo vive en verdad. Pero de ahora en adelante va a ser mucho más difícil vivir el Cristianismo a medias. La nueva situación, amplia, rica y abierta hasta el desamparo, exige del hombre una gran formación, firme, flexible y radicalmente personal. Por eso dice Guardini, en párrafo que condensa todo su pensamiento: "Esta relación entre lo absoluto y la personalidad, entre la necesidad y la libertad, permitirá al creyente mantenerse firme en el vacío y en el desamparo, y así orientarse; le permitirá entrar en relación directa con Dios en medio de todas las situaciones de opresión y de peligro, y conservar su carácter de persona viviente en medio de la creciente soledad del mundo futuro, soledad precisamente en medio de las masas y dentro de las organizaciones" (pág. 143).

Ante la imponente complejidad que ofrecen hoy día los problemas que Guardini trata, es sorprendente observar la agilidad con que se mueve éste entre ellos y el dominio con que los estructura. Teniendo en cuenta que para ser guía del mundo cultural de Occidente se requiere una potencia intelectual de primer orden, nadie dudará en afirmar que, pese a la decepción de quienes esperaban hallar en Guardini un *Fachphilosoph*, el mayor elogio que podemos tributarle es considerarlo ante todo, como un maestro, un pedagogo de alto estilo. Guardini es, sin duda, uno de los más grandes "mentores" de los últimos tiempos (Clemens Münster).

III

NOTAS CRITICAS

¿Fin de la Edad Moderna?

Como era de esperar, por herir cuerdas muy sensibles, la obra que epilogo no sólo halló un eco extraordinario en Alemania y el extranjero, siendo objeto de amplios comentarios y estudios de seminario en centros culturales, asociaciones juveniles y hermandades obreras, sino que suscitó una aguda polémica, en la que tomó parte, excepcionalmente, el autor mismo [34].

[34] Clemens Münster atacó la posición de Guardini en un artículo titulado *Ende der Neuzeit? Eine Kritik* ("Hochland", año 44, dic. 1952). Guardini contestó en el mismo lugar a través de una sencilla *Erwiderung*, que es modelo de mesura estilística y claridad de pensamiento.

Walter Dirks se adhirió a la tesis de Guardini, cuidándose de subrayar que "*el fin de la Edad Moderna no es el fin del hombre*". (Cf. artículo del mismo título publicado en "Frankfurter Hefte", Año 7, 1952). Más tarde, C. Münster contestaría a W. Dirks con el trabajo *Freiheit und Ohnmacht* (Cf. *Unsere geschichtliche Zukunft.* Werkbund V. Würzburg, sin fecha, pp. 56-42).

Gerhard Krüger escribió un ponderado trabajo crítico acerca de la posibilidad que posee el hombre actual de configurar el futuro (Cf. *Unsere geschichtliche Zukunft. Zur Zeitdeutung R. Guardinis,* en "Geschichte in Wissenschaft und Unterricht", Año 1953). En este mismo número contestó Guardini con una

Los principales puntos controvertidos son:

1.—*La inintuibilidad de los objetos del conocimiento científico.*

"Mi trabajo, escribe *Guardini,* expuso la opinión de que es característico en el hombre actual el hecho de que pueda conocer verdades y producir efectos que desbordan su capacidad *vivencial*" [35]. A esto objeta *C. Münster* que "también los físicos y técnicos sienten los instrumentos de observación como una prolongación orgánica de sus órganos sensoriales, y los aparatos y máquinas como un complemento de sus manos". "Una identificación semejante experimenta el físico teórico con los medios matemáticos que emplea; no necesita modelo alguno intuible (*anschaulich*) para 'vivir' (*erleben*) el mundo de los átomos y las estrellas" [36].

Guardini hace constar a su vez que no fue su intención calificar de "ciega y mecánica la forma en que maneja el hombre moderno sus fórmulas y aparatos", sino de subrayar el cambio operado recientemente en el concepto de "experiencia" [37].

2.—*Las posibilidades internas de regeneración latentes en la "masa".*

"La segunda tesis de Guardini que me parece impugnable, escribe *Münster,* se refiere a la masa, y dice así: Se puede

amable carta aclarando algunos de los puntos criticados por Krüger.

Posteriormente, estos trabajos fueron recogidos en un solo volumen con el título: *Unsere geschichtliche Zukunft,* Werkbund V. Würzburg, sin fecha.

W. Norris Clarke escribió una crítica de la obra de Guardini en la revista "*América*", April, 19, 1958, pp. 106 y ss., con el título *The End of the Modern World?*

Sobre el tema del *poder* ha escrito J. B. Gremillion una ponderada nota en la misma revista "América", Nov. 15, 1958, bajo el título: *Interview with Romano Guardini.*

[35] *Unsere geschichtliche Zukunft,* pp. 24-25.

[36] *Ob. cit.,* pág. 12.

[37] *Ob. cit.,* pág. 25.

suponer que, por medio de la renuncia al pleno y libre desarrollo de la cultura, basada en el cultivo de la *personalidad*, saldrá a luz aquello en que consiste propiamente la *persona* con una claridad y una fuerza nunca posible anteriormente; la misma masa que lleva consigo el peligro de que sea la persona totalmente sometida y convertida en un mero útil, encierra la posibilidad de llevar a ésta a su pleno desarrollo" [38]. Esta contraposición de personalidad y persona no agrada en modo alguno a este autor, para quien 'personalidad' no es "una categoría histórico-sociológica, sino ética, y presupone conceptual y ontológicamente la categoría de persona, de la cual significa su relativa perfección" [39].

Guardini inicia la contrarréplica subrayando su concepto de masa como una forma de "estructura humana vinculada a la técnica y la planificación". Se trata en principio, no de algo *cuantitativo,* aunque de hecho sea un fenómeno relacionado con el crecimiento demográfico de los pueblos, sino *cualitativo*: masa designa un "modo de sentir, de pensar, de obrar" [40]. El concepto de "personalidad", por otra parte, quiere aludir a la libertad y espontaneidad con que los individuos han desarrollado sus cualidades en ciertas épocas de la historia. En la Edad Moderna, por ejemplo, se orientaba la formación (*Bildung*) del hombre a la originalidad del modo de ser, la libertad y unilateralidad del desarrollo de las propias cualidades, la acuñación personal del mundo en torno". Es tomada, pues, la categoría de personalidad como un fenómeno *histórico,* al que se contrapone claramente un concepto perfectamente definido de persona, como ser que es llamado por Dios y debe responder a esta llamada [41]. La imposibilidad de desarrollar la personalidad en un mundo tan colectivizado como el presente ¿no favorecerá el cultivo de esa dimensión esencial del ser humano a que Münster alude al hablar de la "radical ex-centricidad" de

[38] *Ob. cit.*, pág. 11.
[39] *Ob. cit.*, pág. 11.
[40] *Ob. cit.*, pág. 22.
[41] Cf. *Welt und Person,* Werkbund Verlag. Würzburg, 1959 [3], págs. 84-93.

la persona? [42]. Guardini afirma que hay sólidas razones para contestar afirmativamente [43].

3.—*El fin de la Edad Moderna.*

"Para decidir la cuestión del posible fin de la Edad Moderna, escribe *G. Krüger,* hay que examinar en primer lugar si los tres elementos que destaca Guardini en la misma (naturaleza, personalidad, cultura) constituyen sus caracteres fundamentales; y en segundo lugar si estos caracteres, sea cual fuere la interpretación que de ellos se dé, tienden de tal modo a desaparecer en la actualidad que pueda hablarse del fin de esta época tomada en conjunto" [44]. El autor analiza esos tres elementos en las dos subépocas de la Edad Moderna (Clasicismo y Romanticismo), y concluye que "lo definitivo en la Edad Moderna es la libertad soberana del yo autónomo, que no sólo late bajo toda creación cultural, sino que tiene por principio la pretensión de apropiarse la naturaleza viviente con la vida del sujeto mismo" [45]. Este desarraigo provocó el desequilibrio en el corazón mismo de la Edad Moderna, haciendo la naturaleza "no-natural", la cultura "no-cultural", y convirtiendo el mundo de "personalidades" en masa amorfa [46]. Lo que procede, pues, es afirmar que, más que el fin de la Edad Moderna, la crisis de nuestro tiempo significa su período de máximo desarrollo [47].

Guardini vuelve a destacar la idea que constituye el motivo inspirador de todos sus libros. Se da ciertamente una línea ininterrumpida de progreso hacia el desarraigo, desde la baja Edad Media hasta el presente. Lo único que hoy parece advertirse es un cambio de actitud, la tan ansiada *metanoia.* Por eso insiste una y otra vez en la existencia de

[42] Cf. *Unsere geschichtliche Zukunft,* pág. 64.
[43] *Ob. cit.,* pág. 24. Véase la actitud crítica al respecto de Krüger en págs. 65 y ss.
[44] *Ob. cit.,* págs. 71-82.
[45] *Ob. cit.,* pág. 84.
[46] *Ob. cit.,* págs. 85-89.
[47] *Ob. cit.,* págs. 86-89.

dos formas de Edad Moderna: la auténtica y la espúrea, conforme al espíritu (*Gesinnung*) con que se procede en la marcha hacia la autonomía [48]. Si el rasgo fundamental de la Edad Moderna radica en el desarraigo individualista, al hallarse el hombre actual *desamparado* (en el anonimato de la masa, en la violencia del poder sin control, en la naturaleza atomizada por la hegemonía del análisis) cabe esperar que abra los ojos a la dialéctica típica del ser personal, que sólo florece en la distensión creadora del "encuentro".

4.—*La libertad del hombre actual para configurar el futuro.*

"El hombre es libre, afirma *Münster*, pero no así la Historia" [49]. El hombre se halla inserto en una trama histórica de causalidades que ahoga cualquier intento de iniciativa personal ."No hay perspectiva alguna de que sea posible, ante la presión creciente de la masa y la colectivización, afirmar con tanta mayor energía y en un frente amplio el ser personal (...). Pero precisamente ahora puede ser el momento de atender al indestructible núcleo del ser personal" [50].

Guardini advierte que su optimismo procede de no juzgar la época presente sobre el modelo de otras anteriores, la Edad Media por ejemplo. Contra lo que se le ha reprochado, sus análisis parten del estudio de la realidad, aunque estén orientados por un criterio suprahistórico [51]. "Precisa-

[48] *Ob. cit.*, pág. 107.
No es mala en sí la Edad Moderna, afirma Guardini reiteradamente, antes encierra, sin duda, logros innegables. Lo nefasto es el espíritu de rebeldía con que orientó su vida intelectual y espiritual. Véase *El Ocaso de la Edad Moderna* y *Die Macht*, en múltiples lugares.
[49] *Ob. cit.*, pág. 52.
[50] *Ob. cit.*, pág. 52.
[51] Véase acerca de esta armonía de conocimiento experiencial y conocimiento apriórico, así como su importancia para la Pedagogía, el denso trabajo publicado en las páginas 95-108 de la obra citada.

mente porque me opongo a que el hombre como tal sea caracterizado desde el punto de vista humanístico o medieval o lo que sea, sino que creo que presenta una fisonomía (*Bild*) propia y una tarea específica, creo también que ante él se abren posibilidades de las que carecieron otros tiempos" [52].

Es fundamental para entender a Guardini su actitud de apertura frente a la situación presente. Lo primero a su juicio es *aceptarla,* dar un margen de confianza a los elementos positivos que indudablemente están en ella latentes. Esta primera actitud de aceptación rendirá óptimos frutos en el momento de dar un juicio global sobre el espíritu de la época y proceder a la necesaria *metanoia.* Se trata de la compleja dialéctica de rigorismo apriórico y adaptabilidad historicista, según la cual en el proceso de formación de los individuos y de los pueblos no sólo juega un papel decisivo el "desarrollo esencial", sino también la "potencialidad de encuentro". "La capacidad de encontrarse con la realidad, responder a ese encuentro y desarrollar en el mismo la propia personalidad (...) es algo que pertenece al propio ser del hombre" [53]. Hay que "configurar el futuro en el curso mismo del caminar" [54].

5.—Hablar de "ocaso de la Edad Moderna" puede engendrar una deletérea actitud de pesimismo. Es la opinión de W. Norris Clarke [55], impresionado tal vez por la lectura del prólogo que precede a la edición norteamericana de *El ocaso de la Edad Moderna.* A juzgar por este artículo, Guardini parece haber pretendido conseguir un *best-seller* con un exabrupto periodístico, un fruto ácido de postguerra, pesimista y apocalíptico. "Guardini nos ha mostrado tan sólo, escribe, el lado negro del asunto" [56].

[52] *Ob. cit.*, pág. 28. Cf. texto, pág. 79.

[53] *Ob. cit.*, págs. 100-106. Véase asimismo *Die Annahme seiner selbst.* Werkbund-Verlag. Würzburg, 1960 [2].

[54] *Ob. cit.*, pág. 106. Cf. *Die Macht*, pág. 105.

[55] Cf. *The End of the Modern World?*, en rev. "América", April, 19, 1958, págs. 106 y ss.

[56] Para J. B. Gremillion, por el contrario, la obra de Guardini no es sino la reacción mesurada de un pensador de

La simple lectura de este trabajo revela que está escrito bajo la mera impresión provocada por el título. Cito literalmente: "What is the gist of Guardini's message in The End of the Modern World? It is exactly what the title indicates". Y agrega, resumiendo a su modo la tesis de Guardini: En el mundo que se avecina de poder total y dominio técnico ilimitado sobre la Naturaleza, todas las formas de la cultura del Humanismo occidental caen por su base. Este nuevo mundo será más duro e intenso, más antihumano y antipersonalista que todas las eras pasadas.

El autor atribuye a Guardini las tesis que éste impugna, y le reprocha el olvido de las que propugna. Malentendido que procede de no distinguir cuidadosamente, como hace Guardini, entre personalidad y persona, y no advertir el carácter de tránsito a un mundo renovado que presenta en su primera fase, extraordinariamente adusta, la época que se avecina.

Del tono general en que está escrito el trabajo parece desprenderse que la añoranza de Guardini por el pasado no responde sino a la falta de empuje para abordar los problemas del presente [57]. Interesa grandemente, termina diciendo Clarke, que haya quien nos advierta los peligros de la nueva época. Pero más nos urge que se nos diga que "la Historia es una invitación de Dios al hombre a progresar abriéndose a nuevas posibilidades. Demasiado pocos han sido, a mi juicio, quienes nos han dicho esto" (p. 108). No otra es, sin embargo, la intención de Guardini en esta obra, al destacar el cambio producido en la relación Hombre-Mundo-Cultura, y dejar así al descubierto la tarea creadora que compete al hombre en la estructuración del futuro.

acción ante los problemas metodológicos que plantea al hombre la configuración del futuro inmediato. (Cf. *Interview with R. Guardini*, rev. "America", nov. 15, 1958).

[57] Como se verá a lo largo de este trabajo, esta afirmación no resiste la más leve confrontación con los textos. Véase, por ejemplo, la teoría de Guardini acerca de la relación entre "Natur, Kultur, Christentum", al fin de su obra *Liturgische Bildung*.

A la búsqueda de un criterio

A mi entender, ni los críticos, ni el mismo Guardini han acertado con la dirección exacta en que debe moverse esta discusión, por no haber subrayado suficientemente que las posibilidades del momento actual responden a la puesta en forma de un sexto sentido para captar un género de realidades que por múltiples razones han pasado desapercibidas a la Edad Moderna en general. Tema extraordinariamente sugestivo que aquí no puedo sino sugerir esquemáticamente [58].

1.—Guardini es un pensador sineidético, que se inspira en los fenómenos vitales, y defiende un modo de pensamiento orgánico, equilibrado y tenso.

Desde las *hojas volantes* de Rothenfels y sus primeras obras de juventud para la juventud, hasta las páginas inéditas de su gran *Etica*, puso Guardini su vida intelectual a la sola carta de la voluntad de comprehensión dialéctica (*gegensätzlich*). No hay palabras que con más frecuencia e intensidad acudan a su pluma que "orgánico" [59], y "viviente", vocablo que figura incluso en el título de buen número de sus obras (*Lebendiger Geist*; *Vom lebendigen Gott; Vom Leben des Glaubens; Der Gegensatz, Versuch einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*). De la renovación que necesita nuestra época afirma que debe ser *interna*, como lo es el movimiento *vital* [60]. El poder, agrega, debe ser ejercido "algo así como ordena *el alma* los materiales y fuerzas en el cuerpo, y los rige" [61].

En su obra fundamental *Der Gegensatz* explica temáticamente que la *Gegensatzlehre* (teoría de los contrastes) cons-

[58] En dos trabajos todavía inéditos intento dar una más amplia explicación. Cf. *¿Enantiología o analéctica?*, y *El ente superobjetivo y la crítica del objetivismo.*

[59] Cf. *Briefe vom Comer See.* Matthias Grünewald Verlag. Mainz, 1953, págs. 60-63, 71,73, 78-79.

[60] *Ob. cit., págs.* 90-91.

[61] *Ob. cit.*, pág. 51.

tituye una doctrina de equilibrio que da la "medida y el ritmo" a todas sus obras (Cf. pp. 7, 103-120). El estudio del carácter bipolar del ser viviente aboca a una teoría del justo medio (pp. 203-206) y de la *Anschauung*, síntesis viviente de Intuición y Concepto (pp. 165-173).

Su preocupación por lo orgánico resalta en todas sus obras, singularmente en las que, según confesión propia, se hallan en la línea de *El ocaso de la Edad Moderna* [62]. Todos sus ensayos y análisis tienen como inspiración común la preocupación por la salvaguarda del recto *ordo rerum*. Así, por ejemplo, el problema de la "masa" se centra en la acción disolvente que ejerce la colectivización sobre el "orden orgánico" [63]. Lo que Guardini impugna en todos sus escritos es la falta de respeto a lo esencial, la nivelación de las formas, la disolución de lo irreductible, la destrucción del orden —"juego viviente de la unidad humana" [64].

2.—Por temperamento, e incluso por destino Guardini es, ante todo, un *pedagogo* [65]. Nada ilógico que esté ex-

[62] Cf. *Ob. cit.*, sobre todo la carta 5.ª: *Ueberschau*, 6.ª: *Beherrschung*, 7.ª: *Die Masse*, y 8.ª: *Auflösung des Organischen*; págs. 40-83.
Welt und Person, sobre todo, págs. 84-93.
Die Macht. Cf. el cap. "Das neue Welt-und Menschenbild", especialmente las págs. 83-84 y 103-104.
Freiheit, Gnade, Schicksal, págs. 31 y 32.
Der unvollständige Mensch und die Macht, págs. 22-31.
Vom lebendigen Gott. Vorwort.
Die Kultur als Werk und Gefährdung, págs. 18-19.

[63] Cf. *Briefe vom Comer See*, pág. 64.

[64] Aquí juega un papel sumamente importante la cuestión de los "espacios habitables", tan vigente en la Arquitectura actual. Véanse, p. ej., los "*Comentarios al 'Pueblo Español' de Montjuich*", de Oriol Bohigas; los "*Comentarios a unos comentarios*", de Francisco de Inza, y "*El espacio habitable*", de Juan Gómez y G. de la Buelga, en la revista "Arquitectura", febr. 1961, págs. 13-92, nov. 1961, págs. 15-25, y febrero 1962, págs. 31-37. Véase mi trabajo *Ambito arquitectónico y ámbito vital*, rev. "Arquitectura", núm. 40, págs. 43-46.

[65] Es sintomático que a la amplia crítica de G. Krüger responda Guardini con un breve trabajo acerca de los principios de una recta formación (*Bildung*). Cf. *Unsere geschichtliche Zukunft*, págs. 95-108. No en vano una de las obras

cepcionalmente dotado para advertir que la unilateralidad logra éxitos espectaculares, pero rompe el equilibrio y engendra el caos [66]. Es una de las más graves consecuencias de la "ley de la bilateralidad", por la cual "el hombre no puede realizar acción alguna, sin experimentar en sí mismo la reacción consiguiente" [67].

Si el arte de la Pedagogía consiste en atender simultáneamente a lo concreto y a lo eidético, cuidar los detalles sin perder de vista el conjunto, Guardini manifiesta poseerlo en grado eminente, pues manteniéndose de tal modo atento a su entorno que llega a dar en casos una leve impresión de Historicismo y Existencialismo, salvaguarda lo suprahistórico y lo esencial con firmeza inquebrantable. De ahí que la denominación de *Lebensphilosoph* que le da Helmut Kuhn [68] haya de ser entendida en el sentido de una mente flexible, dotada como los seres vivos de un poder interno de configuración y adaptación. Con razón ha escrito G. Krüger: "El mismo Guardini, que posee una profunda comprensión de su tiempo, sólo ha ejercido tan gran influjo sobre él por haber tenido el valor de proponerle una verdad supratemporal" [69]. De esta dialéctica brota el profundo dramatismo que alienta en toda su labor, intelectual y apostólica.

3.—La ruptura del equilibrio a que aquí se alude tuvo lugar en la Edad Moderna, pero los espíritus, salvo las consiguientes excepciones, se dejaron llevar del optimismo progresista, embriagados con la conciencia del éxito que orla los primeros estadios de un proceso unilateral. "Al

clave de su producción es el libro: *Grundlegung der Bildungslehre*, Werkbund V., Würzburg, 1959.

[66] Posiblemente la expresión más lograda de este fenómeno se halle en la breve conferencia *Der unvollständige Mensch und die Macht* (cf. especialmente el cap. "Die Problematik der Macht", págs. 9-13), y en *Briefe vom Comer See* (Cf. Auflösung des Organischen", págs. 71-83).

[67] Cf. *Der Unvollständige Mensch und die Macht*, pág. 8.

[68] Cf. *Romano Guardini. Der Mensch und das Werk*, Kösel Verlag, 1961, pág. 52.

[69] *Unsere geschichtliche Zukunft*, págs. 75.

llevar a cabo el hombre de la Edad Moderna la imponente labor de los cinco últimos siglos experimentó un cambio. Ciertas dotes se hicieron en él siempre más fuertes, finas, precisas; otras, en cambio, más débiles, torpes, e inseguras". Posee este hombre "un poder inmenso sobre la existencia. Pero ¿dispone de los presupuestos necesarios para dominar todo esto de modo que surja una cultura verdadera?" [70].

4.—Al extremar, sin embargo, ese proceso de evolución unilateral, y por ende de ruptura y desequilibrio, se cayó en la cuenta de que tras el éxito comprado al precio de un despojo sobreviene fatalmente el fracaso. Situación que abre dos posibilidades: o entregarse al pesimismo fatalista, o confiar que la desilusión abra los ojos a la necesidad de guardar el equilibrio con una ascética conciencia de los límites de la propia libertad, y no, de consiguiente, por falta de medios técnicos para desarrollar unilateralmente una rama de la Ciencia, sino por amor a la *sabiduría*.

Ante este complejo proceso histórico, lo único que intenta Guardini es mostrar que si la Edad Moderna había consagrado como forma suprema del conocimiento el saber experimental de lo mensurable —lo universalmente verificable por todos, lo "objetivo" en sentido marceliano—, el estudio imparcial de los seres vivos y concretos nos urge a adoptar un estilo distinto, superior e infinitamente más elástico de pensar: la *Anschauung*.

Nuestra época está viendo con nitidez que la realidad no se reduce en modo alguno a lo que es susceptible de un conocimiento "mecánico, inorgánico, unilateral". De ahí la firme impresión de que surge en todas partes un nuevo sentido para lo suprasensible. Aquí ve Guardini el signo del advenimiento de una nueva era, que anuncia con palabras alborozadas. Por una vez rompe el ritmo inalterado

[70] Cf. *Der unvollständige Mensch und die Macht*, pág. 13.

de su frase, para cantar la alborada a los nuevos tiempos que se avecinan, una época de más libertad y más compromiso a la par, más autonomía y más radical decisión: "Mir ist, als spüre ich alle die Kräfte am Werk. Ein gewaltiges Heransteigen... Ein inneres Sich-Auftun... Ein Hervordrängen von Gestalt überall..." [71].

Pero lo característico de este nuevo modo de ver la realidad es su voluntad de integración. "Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste" (Hölderlin). Quien ha pensado lo más profundo ama lo más viviente. Profundo es lo suprasensible, y, en su más profunda entraña, lo viviente es un ser de estructura polar (*gegensätzlich*), contrastada, dialéctica. El que ahonda en lo suprasensible, lo "inverificable" (Marcel) tiende por un cierto instinto de gravitación hacia una forma de conocimiento orgánico. Guardini interpreta fielmente la característica esencial de esta nueva sensibilidad cuando pide que se integren el pensamiento analítico y el sintético en una forma compleja, humanamente integral de intuición, que no denomina sencillamente *Intuition*, sino *Anschauung*. Por eso desafía las posibles sonrisas irónicas de los lectores, y exige una actitud *ascética* de equilibrio, es decir, una voluntad de sana renuncia a los éxitos espúreos de la unilateralidad.

Lo viviente, lo profundo y lo superobjetivo

Esta exigencia de integración está indudablemente justificada, y constituye de por sí un innegable logro. Pero ¿qué significa a punto cierto la *Anschauung*? ¿Cómo se vinculan de hecho la intuición y el concepto? Guardini se limita una y otra vez a contraponer al pensamiento mecanicista el pensamiento orgánico, que intuye la realidad *en relieve* al enfocar las dos vertientes polares de los seres [forma (*Form*) y plenitud vital (*Fülle*)] en un acto de

[71] Cf. *Briefe vom Comer See*, pág. 103.

"intuición plena" (*Anschauung*). Y por lo que toca a la posibilidad de esta fecunda simbiosis de intuición y concepto, se acoge meramente al poder de fijación que posee todo ser "concreto-viviente", primer principio de todo "ritmo y medida" en el proceso del pensar [72].

No obstante, analizada esta actitud a la luz del pensamiento actual (Personalismo, Existencialismo, Fenomenología, Filosofía de la Historia, Filosofía de la Naturaleza, etc.), se deduce que Guardini destaca lo *viviente-concreto* no para oponerlo románticamente a lo material-inanimado o a lo abstracto-esencial, al modo vitalista, sino a lo *profundo,* como opuesto a lo superficial. Pero ¿qué es lo profundo? He aquí, a mi juicio, uno de los puntos cruciales del pensamiento contemporáneo.

Si ponemos en relación el interés actual por reivindicar la persona humana frente a todo intento de "objetivación" (*Vergegenständlichung*) de la misma y destacar la importancia de lo que el Existencialismo denomina "inobjetivo" (*das Ungegenständliche*), llegaremos a la conclusión de que la categoría de profundo no alude a una mera relación espacial, sino a una caracterización ontológica. Profundo no indica intemporalidad o inespacialidad, sino dominio sobre el espacio y el tiempo. Al investigar el modo de perduración de los entes que son objeto de las diversas disciplinas del saber, se advierte en algunos seres una dimensión específica que los sustrae en diversos grados a la mera discursividad temporal y a la distensión espacial. De ahí el extraño *poder de vinculación* que lo profundo ejerce por vía de creación, de inspiración entelequial interna. Lo profundo es fuente de vida, que se define como unidad y energía creadora. Por eso no es profundo lo insólito por lo que implica de desarraigo y soledad, sino por lo que entraña de unificante. Las grandes ideas son profundas por poseer la clave de todo un mundo de realidad. *Profundidad y jerarquía se implican.* Con razón se llama profundo a quien "baja a las

[72] Cf. *Der Gegensatz,* págs. 172, 183-184.

madres", situándose al nivel en que la realidad nos descubre su trama interna.

Lo profundo sugiere, por tanto, un ámbito de *intimidad*, de fuente interna de vida. Lo profundo es lo ontológicamente irreductible y denso. De ahí, que, en aparente paradoja, que no es sino expresión de la radical "ex-centricidad" del ser, realidades profundas son aquellas cuya nobleza y libertad ontológicas fundan una donación por vía de presencia. *La profundidad es fecunda por ser dialógica.* Lo profundo se da en el plano en que el espíritu humano se distiende creadoramente y funda ámbitos de comunidad. Entre las categorías de profundidad, intimidad, presencia e intuición se entrevé un vínculo increíblemente fecundo. Pues a poco que ahondemos en el sentido de estos vocablos descubriremos que lo profundo es lo trascendente que se revela en lo inmanente. *Lo profundo es lo verdaderamente inmediato.* Lo cual nos permite afirmar que la objetividad auténtica brota de la capacidad de autorrevelación que poseen los seres profundos [73]. ¿Puede extrañarnos que frente a la objetividad precaria de lo mensurable, el "ser a mano" (*handgreiflich*), haya destacado el Existencialismo la "inobjetividad" de la persona? Lo profundo es lo "inobjetivo", o dicho con una decidida positividad, lo *superobjetivo*. El esquema objetivo-superobjetivo nos ofrece una clave certera para abrirnos al misterio del pensamiento actual, tan rico de intuiciones, como ambiguo de métodos.

Esto nos permite leer entre líneas, y advertir que el intento de Guardini no consiste sino en mostrar que si la Edad Moderna, al entregarse al monocultivo univocista de lo "objetivo", despojó al pensamiento de cuanto le confiere peso de realidad, unidad y hondura [74], hoy día se

[73] Guardini suele vincular la categoría de profundidad (*Tiefe*) por una parte con las de sentido (*Sinn*), esencia (*Wesen*), totalidad (*Ganze*), y por otra con las de contemplación (*Kontemplation*), comprensión sineidética (*Begreifen aus dem Ganzem*), silencio (*Stille*) y recogimiento (*Sammlung*) Cf. *Der unvollständige Mensch und die Macht*, págs. 16-17.

[74] En todas sus obras subraya Guardini la necesidad que tiene el hombre de trascenderse para hacer justicia a su ser.

entrevé un decidido afán por recobrar el sentido de lo superobjetivo [75].

Pondérese en conjunto y al debido nivel de profundidad la aportación al pensamiento actual de los autores empeñados en la tarea de superar el Racionalismo, el Vitalismo, el Objetivismo y, recientemente, el Existencialismo extremo [76], y el sentido *El ocaso de la Edad Moderna* quedará a plena luz como el anuncio de una nueva era impulsada por el conocimiento experiencial de las realidades superobjetivas [77]. En efecto, a través de esta obra y de las que están

(Véase, sobre todo, *Unsere geschichtliche Zukunft*, pág. 21; *Welt und Person*, passim, y *El ocaso de la Edad Moderna*, páginas 127 y ss.). Salta a la vista la semejanza de esta actitud con la que revela, en el pensamiento existencial, la conocida frase de Jaspers: "Wir leben aus dem Umgreifenden", vivimos de lo envolvente. (Cf. *Von der Wahrheit*, *Vernunft und Existenz*, *Der philosophische Glaube*).

[75] Véanse en *Briefe vom Comer See*, págs. 98-102, y en *Die Macht*, págs. 101-113, los puntos principales en que se revela, según Guardini, el advenimiento de la nueva época.

[76] Pensemos, por ejemplo, en la "entelequia" de Conrad-Martius, el *Innen* de Woltereck, los *dimensionale Räume* de K. Heim, el *Akt* y la *Vorentscheidung* de H. E. Hengstenberg, la "relación dialógica" de Buber, el lenguaje de Haecker, Picard, Gusdorf y otros; el "tiempo festivo" de Bollnow, la "respuesta" de Heinemann, la simbiosis de hombre e instrumento en A. de St-Exupery, las "formas germinales" de Gilson, etc., realidades que tan íntimamente relacionadas se hallan con el complejo concepto, fundamental en Guardini, de "encuentro" (*Begegnung*).

[77] Léase a esta luz la obra complementaria de la que epílogo: *Die Macht*. Aunque se expresa con la discreción que exige una materia todavía *in fieri* (pág. 87), Guardini ha dejado consignado aquí su pensamiento con toda claridad. El poder se afirma en lo manipulable (*handgreiflich*), y lo superobjetivo es constitutivamente inasible, *unfassbar* (Jaspers). De ahí que sea éste considerado como inexistente por toda forma de pensamiento orientada hacia una política de violencia (página 84). Aquí se funda la urgencia de una radical *metanoia*. De hecho, hoy día se domina un campo más amplio y profundo que nunca, pero sin el delirio de videntes que llevó a épocas anteriores al borde de la confusión (pág. 88). Ya no procede, pues, sumergirse en el mundo, sino reaccionar con libertad ante él (pág. 89).

en íntima relación con ella pueden descubrirse los rasgos fundamentales que el pensamiento actual atribuye a lo superobjetivo [78]. Veamos algunos por vía de ejemplo:

1.—*Lo superobjetivo se capta a distancia*

"...El hombre moderno perdió la distancia respecto al mundo. Por eso justamente se ve anegado de tal modo en su férrea lógica y dialéctica interna que le es imposible comportarse frente a él como debiera." "La situación del hombre actual parece estar determinada por el hecho de haber ido perdiendo poco a poco esta distancia" [79]. "El hombre actual debe educar su sentido de la distancia" [80]. Para situar los productos de la cultura en una relación justa y llena de sentido con una existencia personal auténtica, "debe el hombre tomar distancia respecto a los mismos". Sólo así ganará la perspectiva necesaria para "ver el sentido de los procesos", y fundar las decisiones "en la esencia de las cosas" [81]. "Conocer, valorar, decidir, configurar y crear: todo esto tiene por supuesto primario esa forma de distancia que posibilita la libertad del movimiento espiritual."

Al nivel de lo superobjetivo la distancia de reverencia hace posible una forma de inmediatez que es a la par *intimidad vivencial* y *toma intelectual de perspectiva*. El obsesivo afán por liberarse de la división sujeto-objeto responde a un planteamiento unilateralmente *vitalista* del

[78] La razón última de esto radica indudablemente en el papel primordial que juega la categoría de *encuentro* en el pensamiento de Guardini. La relación dialógica es una realidad de orden superior que no puede ser estudiada con los métodos cientificistas al uso, adecuados tan sólo a lo que es susceptible de peso y medida. Cf. *Begegnung und Bildung*, Werkbund V. Würzburg, 1956; *Die Begegnung. Aus einer Ethikvorlesung*, 1955, *Welt und Person*, págs. 103-109.

[79] Cf. *Der unvollständige Mensch und die Macht*, págs. 23 y 22, respectivamente.

[80] Cf. *Die Macht*, pág. 127.

[81] *Der unvollständige Mensch und die Macht*, págs. 24-25.

problema del conocer. Sintomática y aleccionadora es a este respecto la trayectoria seguida por Gabriel Marcel en su *Journal Métaphysique I.* Guardini lo ha visto con toda claridad en su obra *Begegnug und Bildung* [82]: "La Filosofía actual tiende a rechazar la contraposición de sujeto y objeto. Cierto que se hizo notar aquí un excesivo mecanicismo, pero no debemos dejarnos arrastrar por una moda. Pues no es menos cierto que la contraposición (*das Gegenüber*), la distancia, la posibilidad de ver a lo lejos y de acercarse, son algo esencial a nuestra relación con el mundo. Sin ello desaparece el fenómeno del encuentro." En la página anterior había puesto en relación esta forma de distancia con la capacidad humana de captación comprehensiva de los conjuntos o "*vivencia* de la existencia" (*Erlebnis des Daseins*), "por la que 'el todo', 'la totalidad', 'el conjunto' se hace *presente*". Importa sobremanera notar esta correlación de distancia, totalidad, vivencia y presencia, pues indica que la especulación se mueve en un plano en que no vigen las categorías empíricas de espacio y tiempo, y *lo subjetivo,* al moverse en ámbito de profundidad, pierde el carácter peyorativo de *arbitrario.*

2.—*Lo superobjetivo sólo se revela a quien lo busca con una actitud de reverencia* (Ehrfurcht) *y sencillez* (Naivität).

La captación de lo superobjetivo exige la movilización de todas las facultades humanas. La intervención de la voluntad y el sentimiento en el proceso del conocer sólo es considerada como espúrea cuando se toma como módulo de objeto de conocimiento el ser "objetivo", que no exige sino la actividad de un entendimiento *espectacular.* La movilización de las facultales no intelectuales del hombre, lejos de indicar la subjetivización del proceso de conocer, significa la potenciación de la capacidad intuitiva de lo *profundo,* cuyo *conocimiento* implica el *re-conocimiento* de lo irreductible, y la *emoción de*

[82] Werkbund Verlag. Würzburg, 1956, pág. 13.

trascendencia que suscita la revelación de algo metasensible.

"Las raíces del ver están en el corazón, en la actitud íntima, dictada por el núcleo personal del ser humano respecto a las demás personas y a los seres existentes en general (...). Este amor no empieza con la *ambición,* sino con la *reverencia.* Su primer acto no es de *aproximación,* sino de *distanciamiento.* Por eso renuncia a hacer del amado una pieza del propio entorno, y le deja *espacio libre* para desarrollar su existencia propia (...)" [83].

No deja de ser expresivo que use Guardini en más de una ocasión el vocablo *Naivität,* que fue sometido por Peter Wust, como es sabido, a un profundo análisis [84]. Expresión de esta actitud de radical "sencillez" es la aceptación de los límites del propio ser para ganar una nueva infinitud, la que procede del espíritu. Guardini alude a las nuevas corrientes de la arquitectura, y yo pienso que nada podrá arrojar tal vez mayor luz sobre el nuevo espíritu que la anima que los textos siguientes: "Que se vaya a Vence, ha escrito el P. Couturier, que se permaneza allí en silencio, en las horas de soledad: se sentirá que en esta pequeña capilla las dimensiones reales, en efecto, no cuentan; la perfección de las formas suprime las dimensiones del espacio" [85]. Sentimiento que responde a la intención del arquitecto constructor, H. Matisse: "Tomar un espacio cerrado, de proporciones muy reducidas, y darle por el solo juego de los colores y de las líneas dimensiones infinitas..." "Yo creo advertir en estas palabras, comenta Pérez Gutiérrez, una suerte como de instinto cualitativo, que supera de un golpe todas las viejas tentaciones

[83] Cf. *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis,* Werkbund Verlag, Würzburg, 1958, pág. 30.

[84] Cf. Peter Wust: *Naivität und Pietät.* Mohr V. Tübingen, 1925. R. Guardini: *Briefe vom Comer See,* pág. 90.

[85] Cf. "*Les chapelles du Rosaire a Vence par Matisse...*" Edic. du Cerf, 1955, pág. 7.

Es de sumo interés a este respecto estudiar la posición del arquitecto norteamericano L. Kahn. Véase las Rev. "Casa Bella", núm. 241, y "Arch. Revue", 768.

de la espectacularidad de la cantidad, y se propone actuar con puras calidades de formas" [86].

3.—*El silencio como expresión de lo superobjetivo*

Sólo en el silencio se capta lo que no es acotable con conceptos, inevitablemente delimitados. "Callar no significa sólo algo negativo, el mero hecho de no hablar, sino algo en grado sumo positivo: un reposo interior, una desatada vitalidad y profundidad." "Sólo en este reposo cobra el acto su frescura, su seguridad, lo que en él hay de nuevo y creador..." [87].

4.—En consecuencia, *el respeto a lo superobjetivo lleva a los pensadores,* por una parte,

— a *evitar el individualismo,* el ansia incontrolada de autonomía; la degradación de lo personal a mero objeto de dominio; la exaltación humana del poder; la reducción de la naturaleza a material de investigación y análisis, etc., y por otra

— a *incrementar la solidaridad mutua,* a abrirse al difícil secreto de la dialéctica del espíritu humano: dialéctica de libertad y obediencia, de autoposesión y entrega, de inmanencia y trascendencia; a profundizar en el poder expresivo de los símbolos, en el carácter de palabra del cuerpo humano, en la misteriosa profundidad de las realidades dialógicas: encuentro, amor, lenguaje, comunidad.

¿Es extraño que ante tal resurgir del sentido de lo su-

[86] Cf. Francisco Pérez Gutiérrez: *La indignidad en el Arte sagrado,* Edic. Guadarrama, Madrid, 1961, pág. 141.

Sobre la relación de forma y técnica véase el artículo de Reyner Banham: *Stocktaling,* publicado en la "*Architectural Review*", febrero, 1960, y los comentarios al mismo publicados en la Revista "Arquitectura", febrero, 1961, núm. 26, páginas 19-32.

[87] Cf. *Der unvollständige Mensch und die Macht,* páginas 14-15.

perobjetivo renazca la esperanza en una transformación interna de la época actual? Frente a los falsos profetas de la decadencia, Guardini sigue creyendo en el poder y la capacidad increíble de renovación que posee el espíritu humano. No se olvide que los acentos más pesimistas proceden de quienes exaltan lo meramente vital frente a los valores del espíritu.

Revisión crítica de esta polémica

A esta luz queda plenamente justificada la actitud de Guardini respecto a los cuatro puntos controvertidos. Tan sólo unas precisiones, por vía de ejemplo, acerca del primero de los mismos: la inintuibilidad de los objetos del conocimiento científico.

Si se estudian entre líneas las discusiones provocadas entre los pensadores actuales por la supuesta no-intuibilidad de los fenómenos descubiertos por la Ciencia contemporánea, se observa que las discrepancias provienen de tomar las cosas demasiado a la letra, al no reparar que toda situación nueva exige dar a los conceptos una significación sensiblemente distinta. Cuando *Arthur March*, por ejemplo, considera las leyes de la nueva Física como absolutamente inintuibles (*unanschaulich*), entiende por intuible lo que puede ser explicado con leyes de la Física clásica, cuyo carácter de cotidianeidad les valió el calificativo confiado de intuibles, lo cual no indica que sean objeto de visión sensorial, sino que se hallan más en la línea de nuestro modo cotidiano de pensar, distendido discursivamente a lo largo del curso temporal [88]. Al afirmar, en cambio, *C. Fr. von Weizsäcker* lo contrario, está considerando como "intuible" aquello que tiene a la base algún modelo sensorial que apoye a la imaginación [89]. De hecho,

[88] *Das neue Denken der modernen Physik.* Rowohlt, Hamburg, 1957, pág. 192.

[89] *Zum Weltbild der Physik.* Hirzel Verlag, Stuttgart, 1958, página 81 y ss.

el fenómeno de la luz, por ejemplo, presenta dos esquemas: onda y corpúsculo. Ambos son representables con la imaginación, no sólo con los sentidos, de modo lineal. Lo que no es factible es representárselos *a la vez* de modo imaginativo.

El problema de la intuibilidad viene a resolverse, pues, en el de la dialéctica de intuición y discurso, o si se quiere, de pensamiento *analítico* y pensamiento *analéctico* [90]. La representabilidad de los conceptos afecta, más que a la visualidad de los contenidos, a la condición dialéctica o lineal-discursiva de los mismos. Si el pensamiento normal del hombre es discursivo, el pensamiento analéctico o "en espiral" (R. Berlinger) exige un esfuerzo singular, y rompe la línea cotidiana, el ritmo de la actividad mental del hombre, que se siente como falto de apoyo. No indica, pues, que el pensador clásico se apoyase en esquemas visuales cuando se habla del carácter intuible de la Ciencia clásica, pues fenómenos como la electricidad y el magnetismo, por ejemplo, escapan a la visión sensorial, sino que el modo de pensar lineal, unívocamente causal, da grata impresión de seguridad.

Ahora bien. La intuibilidad entendida como estilo fácil de pensar hizo crisis a una con el monocultivo univocista de lo cuantitativo. H. Conrad-Martius nos habla, por ejemplo, de realidades de cuatro dimensiones, que se resisten a todo intento de representación directa [91]. Y en el campo filosófico Jaspers advierte: "El hombre tiende a aferrarse a lo objetivo-asible como el gato a caer sobre las cuatro patas. Les ruego hagan conmigo el intento de desbordar lo objetivo con los medios del pensamiento objetivista (...)" [92].

Según esto, lo que Guardini evidentemente quería sugerir al hablar de la "pérdida de la intuibilidad vivencial"

[90] Véase acerca de este concepto mi Epílogo a la obra de Th. Haecker *Qué es el hombre*, Edic. Guadarrama, 1961, Madrid.

[91] Cf. H. Conrad-Martius y K. Emmrich: *Das Lebendige, die Endlichkeit der Welt, der Mensch*, págs. 87-88. Véase la interesante obra colectiva: *Die Welt in neuer Sicht*, Barth Verlag. München, 1957, pág. 57.

[92] *Der philosophische Glaube*, Piper Verlag. München, 1954, pág. 16.

(Krüger) era la extrema tensión dialéctica que exige al pensamiento la captación de ese ámbito de realidades que más que objetos son ámbitos de ser, "dimensionale Räume", y constituye en el universo una fuente de unidad y de sentir. Que Guardini alude a las dificultades provocadas por el conocimiento de lo profundo resalta en el hecho de aducir como prueba la actitud de fría "objetividad" que se va imponiendo de modo creciente en el pensamiento actual, es decir, la "falta de compromiso personal, la frialdad de corazón" [93]. Pues, por otra parte, atribuye la falta de auténtico sentimiento a la incapacidad de percibir lo profundo, que es quien enciende el ansia de *participación*. "El enfriamiento del sentir (*Gefühl*) significa una mengua en la capacidad de percibir como tales los valores y sus diversos órdenes. Esto atañe sobre todo a los valores existenciales" [94]. Como ha visto muy bien Marcel [95], el sentimiento verdaderamente espiritual es un *modo de participación* en las realidades *profundas*. No se trata, pues, tanto de intuir o no intuir, como forma de conocimiento sensible, sino de la voluntad o la repulsa a comprometerse [96].

La lectura atenta de *Der Gegensatz* confirma esta interpretación: "La actitud inspirada por la idea del contraste (*Gegensatz*), escribe *Guardini,* tiene (...) una apertura singular, una tendencia a ver lo individual como un todo, algo pleno, una especial capacidad para tomar lo individual-pleno como parte de un todo. Este 'todo' no indica una *figura abarcable* (*unfassbare Gestalt*), sino una *viviente pluridimensionalidad,* en cuyo centro se unen fuerzas y estructuras de 'direcciones' diferentes" (p. 198). En otro lugar escribe: "Hay que pensar en líneas distintas para lograr la unidad." Nuestro tiempo "prefiere las fórmulas sencillas, pues confunde su manejabilidad con su veracidad" [97].

[93] *Unsere geschichtliche Zukunft*, pág. 25.

[94] Cf. *Religion und Offenbarung*, Werkbund Verlag, Würzburg, 1958, págs. 180-181.

[95] Cf. *Le mystère de l'être*, I, págs. 119-140.

[96] *Die Macht*, pág. 108.

[97] Cf. *Unsere geschichtliche Zukunft*, pág. 96.

Nadie tal vez con más claridad que Guardini ha sabido apreciar la doble vertiente que presentan en la actualidad los tres elementos característicos de la Edad Moderna: naturaleza, personalidad, cultura. La inintuibilidad del objeto del conocimiento científico de la naturaleza ofrece un aspecto negativo —su inaccesibilidad al estilo cotidiano de pensar— y uno positivo —la exigencia de una forma de pensamiento abierta a lo superobjetivo—. En la masa como "estructura humana" late la tendencia a la colectivización y a la pérdida de la "personalidad" (polo negativo); pero puede ser excelente ocasión para despertar en los hombres la conciencia de la verdadera solidaridad esencial a la persona (polo positivo). La cultura en su grado de máximo desarrollo ofrece el peligro evidente de abocar al desarraigo, al dejarse guiar a ultranza por sus leyes internas (aspecto negativo). Pero la grave peligrosidad que de este progreso incontrolado se sigue pone en crisis la confianza ciega en el poder de la cultura (aspecto positivo).

El método de Guardini consiste en aceptar una situación en lo que ofrece de positivo, y orientarla decididamente a un fin saludable. En el dinamismo de esta consagración es fácilmente hacedero desentenderse de cuanto en ella había de lastre [98].

Merced a esta dialéctica de integración se hizo posible llegar al nivel en que se halla hoy día la Antropología filosófica, que, mediante su teoría del "encuentro" y la "piedad" (Peter Wust), está en condiciones de asignar al hombre en la Filosofía el puesto de excepción que le concedió la Edad Moderna, sin perder, no obstante, el necesario equilibrio [99]. De hecho, hablar de *metanoia,* de actitud de reverencia, de ascética, etc., sin dar una mera impresión moralizante, indica que la Antropología ha llegado

[98] Cf. *Unsere geschichtliche Zukunft,* pág. 106.

[99] Véase, p. ej., Hans von Balthasar: *El problema de Dios en el hombre actual.* Edic. Guadarrama, Madrid, 1960. Parte I, párrafo II: La Antropología como Filosofía, especialmente las páginas 96-110. Acerca de la posición de Guardini, véase *Welt und Person,* págs. 52-74 y 103-109; H. Kuhn, *ob. cit.,* páginas 90-93.

ya a una situación de extrema vecindad con la Metafísica, de la que urge decir que, al margen de innegables peligros, puede dar al pensamiento contemporáneo muchos días de gloria.

Todo esto nos indica que no procede impugnar la posición de Guardini, o defenderla, criticando puntillosamente cada una de sus afirmaciones, sino constatando si su intuición fundamental está fundada o no en una experiencia real. Así, por ejemplo, es necesario advertir que al destacar Guardini en la Edad Moderna los tres elementos "naturaleza, personalidad, cultura", no pretende tomarlos como expresión o compendio de todos los rasgos típicos de esta época, sino destacar el sentido de la relación hombre-mundo y del fruto de la misma, que es la cultura. El largo alcance de esta medida no se escapará a quien conozca el cambio que han experimentado desde hace algo más de un cuarto de siglo los conceptos *hombre* y *mundo,* decisivos en el proceso de apertura a lo superobjetivo. Guardini no intenta sino mostrar que en la relación Hombre-Mundo se tiende hoy día a subrayar la categoría de encuentro (*Begegnung*) sobre la de poder (*Macht*), lo cual es índice inequívoco de que se plantea el problema a un nivel superior.

Si se advierte poca claridad y decisión sobre todo en la exposición del último de los puntos objeto de polémica, ello es debido indudablemente a la falta de un análisis categorial del ser superobjetivo. La tan ansiada integración de los mejores logros de la Edad Moderna y la Era que se avecina ha de ser realizada merced a la teoría analéctica de la relación entre lo objetivo y lo superobjetivo. La actual doctrina antropológica acerca de la expresión nos permite confiar que las esperanzas de Guardini respecto a la integración de los valores no carecen de fundamento.

* * *

Este carácter eminentemente positivo de la obra de Guardini, que tanto distingue a éste de los agoreros de la decadencia, es lo que le confiere un valor singular frente a obras análogas contemporáneas: *Abschied von der bishe-*

rigen Geschichte (Hamburg, 1946) de Alfred Weber, *Ueber das Ende der Zeit* (München, 1950) de Josef Pieper, *Ueber die Linie* (Frankfurt, 1950) de Ernst Jünger. Estamos ante una prueba más del singular poder que tiene Guardini para reducir los procesos históricos a sus elementos esenciales e integrarlos en amplias visiones panorámicas [100], a fin de traer a plena luz la profundidad de lo simple.

Ante la grave crisis que provoca todo cambio histórico, Guardini presta a nuestra esperanza el apoyo de su autoridad: "Nuestro lugar está en el futuro que se está gestando (...). Nuestro entusiasmo vibra ante su imponente fuerza y su voluntad de responsabilidad." "Nuestro espíritu está impresionado por algo grande que va a venir" [101]. "Un nuevo tipo de hombre debe surgir, un hombre de profunda espiritualidad, de un nuevo sentido de la libertad y la intimidad, una nueva conformación y poder de configuración." Ello exige una actitud profundamente humanista de aceptación y renovación a la par. Guardini se expresa con energía programática: "Lo que necesitamos no es menos técnica, sino más. Mejor dicho: una técnica más fuerte, más reflexiva, más 'humana'. Más ciencia, pero más espiritual, mejor conformada. Más energía económica y política, pero más desarrollada, más madura, más consciente de su responsabilidad, de modo que sepa encuadrar a cada individuo en el lugar que le compete. Pero todo esto sólo es posible si el hombre viviente se hace valer a sí mismo en el ámbito de la Naturaleza objetiva. Si la pone en relación consigo, y crea nuevamente de este modo un 'mundo' " [102].

[100] Guardini no se limita a reseñar los hechos, sino los estudia a la luz de las verdades suprahistóricas. Por eso son sus descripciones tan firmes, tan precisas en su esquematismo, pero en casos tan poco satisfactorios para los historiadores profesionales, que quisieran ver un tanto mejor matizados los complejos fenómenos de la Historia. Este reproche resalta con singular evidencia en la crítica de C. Münster.

[101] Cf. *Briefe von Comer See*, pág. 87.

[102] Cf. *Briefe von Comer See*, pág. 89.

Esta orientación es la que confirió toda su energía creadora a la labor desarrollada por Guardini al frente del Movimiento de Juventud: "Auténtico movimiento de Juventud no es restauración romántica de algo pasado, sino viviente anticipo de algo venidero." El joven de este movimiento "no lucha a favor del Romanticismo contra la técnica, sino a favor de ésta contra su degeneración" [103]. La tarea primordial de la nueva época consistirá en ordenar de tal modo el poder, que sea posible al hombre, en el riesgo que implica su uso, seguir siendo hombre.

Madrid, Otoño 1962.

[103] *Ob. cit.*, pág. 98. Cf. *Die Macht*, págs. 122-126.

ROMANO GUARDINI

Romano Guardini nació en Verona (Italia) el 17 de febrero de 1885. Hizo los estudios de enseñanza primaria y secundaria en Maguncia (Alemania), ciudad en que desempeñaba su padre el cargo de cónsul. Estudió Ciencias Naturales, Economía y Derecho en las Universidades de Tubinga, Munich y Berlín; Teología en Friburgo de Brisgovia y Tubinga.

En 1910 fue ordenado sacerdote en Maguncia y en 1915 se doctoró en Teología por la Universidad de Friburgo de Brisgovia con un trabajo acerca de los *Systembildner* del pensamiento de San Buenaventura. A partir de esta fecha alternó la labor pastoral con la actividad docente, iniciando su colaboración en diversas revistas. En 1918 se incorporó decididamente al Movimiento Litúrgico (*Liturgische Bewegung*) con la publicación de su obra *Vom Wesen der Liturgie,* y en 1920 se agregó al Movimiento de Juventud (*Jugendbewegung*), del cual asumiría muy pronto la dirección, centrándolo en torno al castillo de Rothenfels (cerca de Maguncia), y vinculándolo estrechamente al Movimiento Litúrgico.

De esta actividad brotaron sus obras: *Aus einem Jugendreich* (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1921[2]), *Neue Jugend und Katholischer Geist* (Richard Knies, Mainz, 1920; Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1921[2]), *Gottes Werkleute,* 1924; *Quickborn. Tatsachen und Grundsätze.* Burg Rothenfels, 1922[2], y sus numerosas co-

laboraciones en las revistas y hojas volantes publicadas en Rothenfels: ("Quickborn", revista mensual de la juventud católica editada por el Dr. Bernhard Strahler, "Die Schildgenossen"-"Blätter des Alterenbundes in Quickborn"— revista bimensual editada por Rolf Amman; "Quickborn-Flugbläter"; "Quickborn-Karten", "Tage auf Burg Rothenfels", "Wehender Geist", etc.). Si se los lee entre líneas, se observa que estos trabajos contienen en germen los temas fundamentales de la producción posterior de Guardini.

En 1922 fue nombrado Profesor (*Dozent*) de Dogmática en la Universidad de Bonn, y en 1923 fue invitado por la Universidad de Berlín a regentar una Cátedra de "Filosofía de la Religión y Concepción católica del Universo", recientemente fundada por el ministro prusiano de Educación, C. H. Becker, no sin fuerte oposición por parte de sus colegas. Por haber sido nombrado al mismo tiempo miembro de la Facultad de Teología católica de la Universidad de Breslau, debió Guardini simultanear las clases en ambas universidades. A pesar del ambiente adverso en que hubo de moverse en un principio, logró rápidamente consolidar su posición y dar carta de ciudadanía a una cátedra muy difícil de encuadrar en el Plan de Estudios de la época. Cuando en su primera clase (Semestre de Verano de 1923) abordó Guardini el grave problema de precisar la "esencia de la concepción católica del mundo" con la decisiva frase: "Der Akt der Weltanschauung richtet sich in besonderer Weise auf das Ganze im Gegenstand" (Cf. *Vom Wesen kath. Weltanschauung,* Hess Verlag, Basel, 1953, p. 9), los oyentes se afirmaron en la convicción de que ese joven sacerdote que hablaba con acento nuevo de la "Iglesia que despierta en las almas", de la "comunidad como forma esencial del vivir cristiano", etc., traía el mensaje de un estilo de pensar infinitamente alejado del academicismo neokantiano y la *Schwärmerei* romántica o vitalista. Cada clase de Guardini era una invitación a la autenticidad del pensamiento integral, de la vida intelectual comprometida y abierta a la hondura del misterio. Desde entonces Guardini vería aco-

gidas todas sus actuaciones por un público numeroso y entusiasta.

Disuelta la cátedra de Berlín y confiscado el castillo de Rothenfels por el Gobierno nacional-socialista en el año 1939, Guardini se retiró a Mooshausen en Allgäu, residencia de su buen amigo Josef Weiger. En 1945 fue invitado por Carlo Schmid a ocupar en la Universidad de Tubinga una cátedra semejante a la de Berlín. Después de tres años de intensa actividad, accedió a los ruegos de la Universidad de Munich, dando lecciones desde entonces en su Aula Magna y predicando homilías dominicales en la iglesia universitaria de San Luis.

Guardini es Prelado Doméstico de S. Santidad, y tiene en su haber el Premio de la Paz 1952 de los libreros alemanes, y el Premio Erasmo 1961.

* * *

Las obras principales de Romano Guardini, por orden cronológico, son las siguientes:

I.—OBRAS DE TEMA RELIGIOSO

1.—*Psicología religiosa, Exégesis bíblica, Liturgia.*

1918. *Vom Geist der Liturgie.* Herder Verlag, Freiburg i. Br. 1958[18]. (En 1957 fue editada también en la Herder-Bücherei, vol. 2).

1921[2]. *Aus einem Jugendreich.* Matthias-Grünewald V. Mainz.

1923. *Auf dem Wege. Versuche.* Matthias-Grünewald V. Mainz.

1923. *Liturgische Bildung. Versuche.* Burg Rothenfels (Mainz).

1927. *Von heiligen Zeichen.* Matthias-Grünewald V. Mainz, 1960. Traducción castellana en Edit. Litúrgica Española, Barcelona.

1930. *Vom lebendigen Gott. Geistliches Wort.* Matthias-Grünewald.

1932. *Das Gebet des Herrn.* Matthias-Grünewald V. Mainz, 1959[8].

1932. *Im Spiegel und Gleichnis. Bilder und Gedanken* Matthias-Grünewald V. Mainz, 1960[6].

1937. *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi.* Werkbund V. Würzburg, 1959[11].

1939. *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe.* Parte 1: *Die Haltung.* Parte 2: *Die Messe als Ganzes.* Matthias Grünewald V., Mainz, 1956[6]. Traducción castellana en Edit. Litúrgica Española. Barcelona.

1940. *Die Anbetung.* Werkbund-V., Würzburg.

1940. *Gottes Geduld.* Werkbund V, Würzburg.

1940. *Gottes Walten und die Freiheit des Menschen.* Werkbund V., Würzburg.

1940 *Der Widersacher.* Werkbund V., Würzburg.

1940. *Ein Wort zur Liturgischen Frage.* Matthias Grünewald V., Mainz.

1940. *Der Rosenkranz unserer lieben Frau.* Werkbund V., Würzburg, 1960[6].

1948. *Vorschule des Betens* Benziger Verlag., Einsiedeln. 1956[5].

1949. *Glaubenserkenntnis. Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung.* Werkbund V., Würzburg.

1949. *Das Herrentum Christi.* Werkbund V., Würzburg.

1949[2]. *Der Glaube als Ueberwindung.* Werkbund V., Würzburg.

1950. *Lebendiger Geist* Arche Verlag, Zürich

1951. *Christliche Besinnung.* Biblioteca familiar, publicada por R. Guardini, H. Kahlefeld, F. Messerschmidt. Werkbund V,, Würzburg

1951. *Der heilige Franziskus.* Arche V., Zürich.

1952. *Der geistliche Mai. Andachten* (con la colab. de J. Weiger). Werkbund V., Würzburg.

1953\. *Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen.* Werkbund V., Würzburg. La tercera edición sin fecha.

1954². *Das Jahr des Herrn.* Matthias-Grünewald V., Mainz.

1954³. *Verantwortung. Gedanken zur jüdischen Frage.* Kösel V., München.

1955\. *Die Mutter des Herrn. Ein Brief und darin ein Entwurf.* Werkbund V., Würzburg. 1956². (Traducción castellana en Ediciones Guadarrama, Madrid.)

1955². *Gläubiges Dasein. Drei Meditationen.* Werkbund V., Würzburg, 1955². (La traducción castellana aparecerá en breve en Ediciones Guadarrama, Madrid.)

1956\. *Der Heilige in unserer Welt.* Werkbund V., Würzburg. (Traducción castellana en Ediciones Guadarrama.)

1956\. *Der Dienst am Nächsten in Gefahr.* Werkbund V., Würzburg. (Traducción castellana en Ediciones Guadarrama.)

1956\. *Wahrheit und Ordnung. Universitätspredigten.* (Publicación periódica.) Werkbund V., Würzburg. (Hay traducción castellana en Ediciones Guadarrama, Madrid.)

1957\. *Der Sonntaggestern, heute und immer.* Werkbund V. Würzburg. Traducción castellana en Ed. Guadarrama.

1957\. *Jesus Christus. Geistliches Wort.* Werkbund V., Würzburg. (Traducción castellana en Ediciones Guadarrama.)

1957⁵. *Theologische Gebete.* J. Knecht V. Frankfurt. (Traducción castellana en Edic. Guadarrama.)

1957⁴. *Vom Leben des Glaubens.* Matthias Grünewald Verlag. Mainz. Traducción castellana en Editorial Rialp. Madrid.

1958\. *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn. Beiträge zu einer Psychologie Jesu.* Werkbund Ver-

lag, Würzburg. Traducción castellana en Ed. Guadarrama.

1958[5]. *Wille und Wahrheit. Geistliche Übungen.* Matthias-Grünewald Verlag, Mainz.

1959. *Der Kreuzweg unseres Herrn und Heilandes.* Matthias Grünewald Verlag. Mainz. Traducción castellana en Edit. Rialp. Madrid.

1959. *Weihnachten und Jahreswende 1958/1959.*

1960. *Gebet und Wahrheit. Meditationen über das Vaterunser.* Werkbund Verlag. Würzburg.

1960. *Gottes Nähe und Ferne.* Edición privada.

2. *Teología*

1921. *Die Lehre des heiligen Bonaventura von der Erlösung.* Schwann Verlag, Düsseldorf.

1935. *Unterscheidung des Christlichen. Ges. Studien.* Matthias-Grünewald Verlag. Mainz.

1938. *Das Bild von Jesus, dem Christus im Neuen Testament.* Werkbund Verlag. Würzburg. Traducción castellana en Edic. Guadarrama. Madrid.

1938. *Das Wesen des Christentums.* Werkbund Verlag. Würzburg. 1958[5]. Traducción castellana en Edic. Guadarrama. Madrid.

1940. *Das Dogma.* Werkbund Verlag. Würzburg.

1940. *Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen,* Werkbund-Verlag. Würzburg.

1940. *Die letzten Dinge. (Die christliche Lehre von Tode, der Läuterung nach dem Tode, Auferstehung, Gericht und Ewigkeit.)* Werkbund Verlag. Würzburg, 1952[3]. [5]O. S.

1940. *Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments.* Werkbund Verlag. Würzburg.

1946. *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung.* Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart. Traducción castellana en Edic. Rialp. Madrid.

1948. *Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins.* Kösel Verlag, 1956[4]. Traducción castellana en Edit. Dinor. San Sebastián.
1950. *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis. Zwei Versuche über christliche Vergewisserung.* Werkbund-Verlag. Würzburg. 1958[2].
1958. *Religion und Offenbarung.* Bd. 1 Werkbund Verlag. Würzburg. Traducción castellana en Edic. Guadarrama. Madrid.
1959. *Wunder und Zeichen.* Werkbund Verlag. Würzburg. Traducción catellana en Edic. Guadarrama, Madrid.

3. *Pedagogía religiosa*

1920. *Neue Jugend und katholischer Geist.* Richard Knies. Mainz.
1922. *Von Sinn der Kirche. Fünf Vorträge.* Matthias-Grünewald-Verlag. Maintz. 1955[4]. Traducción castellana en Edit. Dinor. San Sebastián.
1922[2]. *Quickborn. Tatsachen und Grundsätze.* Burg Rothenfels.
1924. *Briefe über Selbstbildung.* Nueva edición de *Gottes Werkleute.* Matthias-Grünewald-Verlag. Mainz. 1956[4]. Traducción castellana en Edic. Dinor. San Sebastián.
1927. *Briefe von Comer See.* Matthias-Grünewald-Verlag. Traducción castellana en Edic. Dinor. San Sebastián.
1928. *Grundlegung der Bildungslehre.* (Weltbild und Erziehung 1.) Werkbund-Verlag. Würzburg, 1959.
1929. *Das Gute, das Gewissen und die Sammlung.* Matthias-Grünewald-Verlag. Mainz, 1953[4].
1949. *Vom Sinn der Schwermut.* Verlag Die Arche. Zurich.
1952[2]. *Kultbild und Andachtsbild. Brief an einen Kunsthistoriker.* Werkbund-Verlag. Würzburg. Traducción castellana en Edic. Guadarrama.

1954. *Die Verantwortung der Universität.* (En colaboración con W. Dirks und M. Horkheimer.) Werkbund-Verlag. Würzburg. (Weltbild und Erziehung[8].)

1954 *Lob des Buches.* Hess-Verlag. Basel.

1956 *Begegnung und Bildung.* (En colaboración con O. F. Bollnow). Werkbund-Verlag. Würzburg. (Weltbild und Erziehung 12).

1956². *Ehe und Jungfräulichkeit.* Hrsg. von R. Guardini. Matthias Grünewald-Verlag. Mainz.

1957⁴. *Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung.* (Weltbild und Erziehung 6). Werkbund-Verlag. Würzburg. Traducción castellana en Edic. Guadarrama. Madrid.

1957². *Von stilleren Leben.* (En colaboración con E. Spranger.) Werkbund Verlag. Würzburg. (Weltbild und Erziehung 16).

1960². *Die Annahme seiner selbst.* Werkbund-Verlag. Würzburg. Traducción castellana en Edic. Guadarrama.

1960. *Freiheit. Eine Gedenkrede.* Werkbund-Verlag. Würzburg.

1962. *Sorge um den Menschen.* Werkbund Verlag. Würzburg.

Sin fecha. *Vom Sinn der Gemeinschaft.* Verlag Die Arche. Zürich.

II.—FILOSOFIA

1925. *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten.* Matthias-Grünewald-Verlag. 1955². Mainz.

1940. *Welt und Person. Versuche zur christliche Lehre vom Menschen.* Werkbund-Verlag. Würzburg. 1954⁴. La traducción castellana aparecerá en breve en Edic. Guadarrama, Madrid.

1947. *Uber das Wesen des Kunstwerks.* Rainer Wunderlich Verlag. Stuttgart. 1959². Traducción castellana en Edic. Guadarrama, Madrid.

1950. *Das Ende der Neuzeit*. Hess Verlag. Basel (7.ª Edic. sin fecha en Werkbund Verlag. Würzburg. Traducción castellana en Ediciones Guadarrama. Madrid.

1951. *Die Macht. Versuch einer Wegweisung*. 4.ª Edic. en la Werkbund Verlag. Würzburg. 1957. Traducción castellana en Edic. Troquel, Buenos Aires.

1955. *Die Begegnung. Aus einer Ethikvorlesung*. Edición privada.

1956. *Der unvollständige Mensch und die Macht*. Werkbund-Verlag Würzburg. 1958². Traducción castellana en Edic. Guadarrama.

1956. *Philosophische Anmerkungen zu Sigmund Freuds Psychologie*. In Münchenet Universitätsreden. Neue Folge. Heft 10: Sigmund Freud. Max Hueber Verlag. München.

1957. *Die Kultur als Werk und Gefährdung*. Werkbund Verlag. Würzburg. Traducción castellana en Edic. Guadarrama. Madrid.

III.—INTERPRETACION

1933. *Der Mensch und der Glaube*.

1934. *Christliches Bewusstsein. Versuche Über Pascal*. Kösel Verlag. München. 1956³. Traducción castellana en Emecé Editores, Buenos Aires.

1937. *Dante-Studien Tomo 1: Der Engel in Dantes* gottlicher Komodie. Kösel Verlag. München. 1951².

1939. *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*. Kösel-Verlag. München 1955².

1939. *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*. Kösel-Verlag. München. 1951⁴. (Se trata de la 2.ª edición de *Der Mensch und der Glaube*). Traducción castellana en EMECE. Editores, Buenos Aires.

1939². *Über Wilhelm Raabes "Stopfkuchen"*. Werkbund-Verlag. Würzburg.

1943. *Anfang. Eine Auslegung der ersten fünf Kapitel von Augustins Bekenntnissen*. Kösel-Verlag, München. 1953[3].

1943. *Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der* platonischen Schriften. Euthyphron, Apologie, *Kriton und Phaidon*. Küpper-Bondi. Düsseldorf und München. 1952[4]. (Bd. 27 Rowohlts Deutscher Enzyklopädie.) Traducción castellana en Emecé Editores, Buenos Aires.

1946. *Form und Sinn der Landschaft in den Dichtungen Hölderlins*. Rainer Wunderlich Verlag. Tübingen und Stuttgart.

1946. *Vision und Dichtung. Der Charakter von Dantes göttlicher Komödie*. Rainer Wunderlich Verlag. Tübingen und Stuttgart.

1953[2]. *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien*. Kösel-Verlag. München.

1956. *Über ein Gedicht von Eduard Mörike*. (Edición privada.)

1957. *Gegenwart und Geheimnis. Eine Auslegung von fünf Gedichten Eduard Mörikes mit einigen Bemerkungen über das Interpretieren*. Werkbund-Verlag. Würzburg.

1958. *Dante-Studien*. Tomo 2: *Landschaft der Ewigkeit*. Kösel-Verlag. München.

1958. *Drei Schriftauslegungen*. Im Anfang war das Wort (Joh 1, 1-18). Das Harren der Schöpfung (Röm 8, 12-39); Die christliche Liebe (1. Kor. 13). Werkbund-Verlag. Würzburg. 1958[2].

1959[3]. *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen*. Kösel Verlag. München.

IV.—TRADUCCIONES

1921. *Lucie Christine: Geistliches Tagebuch (1870-1908)*. Matthias-Grünewald-Verlag. Mainz. 1954[4].

1928. *In gloria sanctorum. Liturgische Texte.* Matthias-Grünewald-Verlag. Mainz.
1931. *Deutsches Kantual.* Matthias-Grünewald-Verlag. Mainz.
1938. *Franz v. Assisi:* Sonnengesang. o. O.
1952[2] *Madeleine Sémer (1874-1921).* Traducción y Epílogo de Romano Guardini. Matthias-Grünewald-Verlag. Mainz.
1960[4]. *Deutscher Psalter.* Kösel Verlag. München.

* * *

Ediciones Guadarrama ha publicado ya en su colección "Cristianismo y Hombre Actual" gran parte de las obras religiosas de Guardini. Su propósito, al igual que el del gran Maestro, es ir ofreciendo en esta serie poco a poco la obra completa para que pueda llegar a los amplios círculos de lectores españoles.